

این کتاب شرح جہش جانانہ و جنون آمیز جان جوانمردی است کہ پیش از آنکہ
 صبح معرفت از مشرق سرّش بردمد و "شمس" عشق در افق اقبالش طالع شود،
 زاهدی با ترس، سجاده نشینی باوقار، شیخی زیرک، مرده ای گریان و شمع
 جمع منبلان بود و وقتی در چنگال شیری "شیخ گیر" افتاد و دولت عشق را
 نصیب برد، زندہ ای خندان، عاشقی پُران، یوسفی یوسف زاینده و آفتابی
 بی سایہ شد و اینہمہ را وامدار آن بود کہ دلیرانہ و کریمانہ و فارغ از بندگی و
 سلطنت و شریعت و ملت تن بہ قضای عشق داد و پادر قماری عاشقانہ نہاد و
 سرخوش از باختن و فارغ از بردن، خان و مان خود را بہ سیل تند عشق سپرد و
 دیوانہ عشق دیوانہ و امارہ نفس امارہ گشت۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قمار عاشقانہ

شمن مولانا

عبدالکریم سرور

سروش، عبدالکریم، ۱۳۲۴ -
قمار عاشقانه شمس و مولانا / عبدالکریم سروش. -- تهران : موسسه
فرهنگی صراط ، ۱۳۷۹ .
نه، ۳۳۰ ص.

ISBN 964-5633-07-09

ءفهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

چاپ هفتم: ۱۳۸۴؛ ۱۵۰۰۰ ریال.

چاپ ششم: ۱۳۸۳؛ ۲۴۰۰۰ ریال: ISBN 964-5633-07-09

۱. مولوی، جلال الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. -- نقد و
تفسیر. ۲. مولوی، جلال الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. مثنوی
-- نقد و تفسیر. ۳. عشق در ادبیات. الف. مولوی، جلال الدین محمدبن
محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. مثنوی. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: مثنوی.
شرح.

۸فا۱ / ۳۱

PIR ۵۳۰۵ / ۴۵س

س س / ۸۴۹م

۷۸-۲۷۵۵۷م

کتابخانه ملی ایران

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شماره کتاب ۹۳۰



مؤسسه فرهنگی صراط: تهران، خیابان انقلاب، خیابان ۱۶ آذر، کوچه بهنام، پلاک ۳۶ تلفن: ۶۶۴۱۹۸۰۸، صندوق پستی: ۱۵۸۵۵/۴۱۵

● نام کتاب: قمار عاشقانه

● مؤلف: عبدالکریم سروش

● حروفچینی و صفحه آرای: مؤسسه فرهنگی صراط

● لیتوگرافی: خدمات فرهنگی کیان

● چاپ: بهرام

● صحافی: بهرام

● نوبت چاپ هفتم: آبان ۱۳۸۴

● شمارگان: ۶۴۰۰

● قیمت: ۳۲۰۰ تومان

● شماره شابک: ۹۶۴-۵۶۳۳-۰۷-۰۹

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

هفت	□ پیشگفتار
۱	قمار عاشقانه
۲۹	مولوی و تصوّف عشقی
۶۱	غم عاشقی و خنده معشوقی
۸۱	خنده نمکین خداوند
۱۰۵	شمس و مولانا
۱۱۵	تأویل در مثنوی
۱۳۹	حسین بن علی و جلال الدین رومی
۱۶۷	قصه موسی و شبان و رازهای نهان
۲۱۱	دریا و آفتاب در شعر مولوی
۲۵۹	داستان معاویه و ابلیس
۳۲۷	فهرست نام اشخاص
۳۲۹	فهرست نام کتابها

پوزش خواهی

به نام خدا

انتشارات صراط از خوانندگان ارجمند و نیکخواه خویش، به خاطر ورود
پاره‌ای از اغلاط مطبعی و کاستی‌های فنی در طبع اوّل قمار عاشقانه جدّاً
پوزش می‌طلبد و امیدوار است که از این پس با دقت و صرف فرصت
بیشتر از ورود چنان کثری‌هایی پیشگیری نماید.
صراط همچنان خود را وامدار خوانندگان عزیز خویش می‌شمارد و
در کنار طلب عفو، از آنان انتظار راهنمایی نیز دارد.

انتشارات صراط

خُنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
بسمناند هیچش الا هوس قمار دیگر
مولانا جلال الدین

پیشگفتار

به نام خدا

این کتاب شرح جهش جانانه و جنون آمیز جان جوانمردی است که پیش از آنکه صبح معرفت از مشرق سرش بردمد و "شمس" عشق در افق اقبالش طالع شود، زاهدی با ترس^۱، سجاده نشینی باوقار^۲، شیخی زیرک^۳، مرده ای گریان^۴ و شمع جمع منبلان^۵ بود و وقتی در چنگال شیری "شیخ گیر"^۶ افتاد و دولت عشق را

(۱) زاهد با ترس می تازد به پا

عاشقان پُران تر از برق و هوا

(۲) سجاده نشین باوقاری بودم

بازیچه کودکان کویم کردی

(۳) گفت که تو زیرک کی مست خیالی و شکی

گول نیم هول نیم امر تو را بنده شوم

(۴) مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

(۵) گفت که تو شمع شدی قبله این جمع شدی

شمع نیم جمع نیم دود پراکنده شدم

(۶) "من شیخ را می گیرم و مؤاخذه می کنم نه مرید را، آنکه نه هر شیخ را، شیخ کامل را"

مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، ص ۳۸.

نصیب برد، زنده‌ای خندان^۴، عاشقی پُران^۱، یوسفی یوسف‌زاینده^۷ و آفتابی بی سایه^۸ شد و اینهمه را وامدار آن بود که دلیرانه و کریمانه و فارغ از بندگی و سلطنت و شریعت و ملّت^۹ تن به قضای عشق داد و پا در قماری عاشقانه نهاد^{۱۰} و سرخوش از باختن و فارغ از بردن، خان‌ومان خود را به سیل تند عشق^{۱۱} سپرد و دیوانه عشق دیوانه و امّاره نفس امّاره گشت^{۱۲} و فرعون‌وار نه به سوی نیل بل خلیل‌وار به جانب آتش رفت^{۱۳} تا عاقبت ناسوتش در حرم لاهوت نشست^{۱۴} و فروخته‌هایش نیکوتر خریده شد^{۱۵} و نازکی‌هایش سر از فربهی برون آورد^{۱۶} و

-
- (۷) زهره بدم ماه شدم چرخ دو صد تاه شدم
یوسف بودم رکنون یوسف زاینده شدم
- (۸) ما که واپس مانده ذرات ویم
در دو عالم آفتاب بی فیم
- (۹) بندگی و سلطنت معلوم شد
زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
که فتوت بخشش بی علت است
پاکبازی خارج هر ملّت است
- (۱۰) خنک آن قماربازی که بباخت هرچه بودش
بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر
- (۱۱) عاشقان در سیل تند افتاده‌اند
بر قضای عشق دل بنهاده‌اند
- (۱۲) عشق دیوانه است و ما دیوانه دیوانه‌ایم
نفس امّاره است و ما امّاره امّاره‌ایم
- (۱۳) من نیم فرعون کایم سوی نیل
سوی آتش می‌روم همچون خلیل
- (۱۴) محرم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بر دست و بر بازوت باد
- (۱۵) آنکه داند دوخت او داند درید
هرچه را بفروخت نیکوتر خرید
- (۱۶) در بن چاهی همی بودم نگون
در همه عالم نمی‌گنجم کنون

اسب تجربه‌اش گنبدی کرد و از گردون درگذشت^{۱۷} و سینه جوانمردش شرابخانه عالم گشت.^{۱۸}

داستان این قمار شنیدنی و خاطرنواز که در مواضع مختلف این کتاب به مناسبت‌های مختلف مکرر شده است، چون قند مکرر ذائقه خرد را شیرین می‌کند و ملال خاطر نمی‌افزاید و به پرسشی سترگ در باب شخصیتی سترگ پاسخی درخور می‌دهد.

اما علاوه بر آن داستان، نکته‌های چند دیگر که صاحب این قلم در طی دوران بلند و خجسته تعلّم از خداوندگار مثنوی آموخته و به مناسبت‌های گوناگون در خطابه‌های خود با مستمعان در میان نهاده (از قصه تأویل گرفته تا رأی مولانا در باب شهادت حسین بن علی (ع) و ماجرای موسی و شبان و مجادله ابلیس و معاویه) از ساکنان دیگر این سفینه‌اند.

"ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست" و به همین دلیل این دفتر می‌توانست بسی فربه‌تر از این باشد، لکن "خویش فربه می‌نمائیم از پی قربان عید" و تا در رسیدن نوبت آن قربانی، تقدیم این بضاعت فروتنانه موجه می‌نماید. قدیم‌ترین مقالات این کتاب عمری سیزده ساله و جوان‌ترینش عمری دو ساله دارد. عمر خوانندگان گرامی دراز باد و خدای عزوجل همگی را مزید عزّت و دوام کرامت عطا کند. بمنّه و کرمه

عبدالکریم سروش

فروردین ماه ۱۳۷۹

□ □ □

→

سخت نازک گشت جانم از لطافت‌های عشق

دل نخواهم جان نخواهم آن من کو آن من

تسازیا نه برزدی اسبم بگشت

(۱۷)

گنبدی کرد و ز گردون درگذشت

شرابخانه عالم شده است سینه من

(۱۸)

هزار رحمت بر سینه جوانمردم

قمار عاشقانه*

۱) قرار است درباره‌ی اندیشه‌های شخصیت بزرگ شرقی - اسلامی، جلال‌الدین مولوی سخنانی تحت عنوان "قمار عاشقانه" به سمع دوستان برسانم. ابتدا از این پرسش مهم آغاز می‌کنیم که چرا مولوی مولوی شد؟ چه خصوصیات در او بود و چه شرائطی به وجود آمد که توانست این دریای معرفت را به تلاطم وادارد و اینهمه گوهرها از دل آن بیرون آورد، بطوری که ما با وجود هفت قرن فاصله‌ی زمانی که با آن بزرگوار داریم، همچنان می‌توانیم از آن گوهرها نصیب ببریم و استفاده‌های نیکو کنیم و بطور قطع، قرن‌ها و قرن‌ها نیز این حسن استفاده ادامه خواهد داشت. مولوی خود می‌گفت:

هین بگو که ناطقه جو می‌گند

تا به قرنی بعد ما آبی رسد

گرچه هر قرنی سخن آری بود
لیک گفت سالفان یاری بود^۱

او خود را کسی می دانست که جویی می کند و آبی در این جو روان می نماید تا آیندگان به نوبت و به تفاریق بر سر این جو بنشینند و از آن جرعه ها برگیرند. از خود او نقل شده که وقتی به اتاق یکی از دوستانش رفت و دید که کتاب مثنوی را پشت سر خود انداخته و به آن تکیه داده است، خشمگین شد و گفت: "این کتاب، کتابی نیست که پشت سر بگذارند و به آن تکیه دهند. کتاب ما جهانگیر خواهد شد." این پیش بینی درست درآمد. دلیلش هم این بود که، مولوی هم سخن نیکو می گفت و هم به نیکو بودن و عمق گفتار خود واقف بود و می دانست که چه چیزهایی ماندگار خواهد بود و چه چیزهایی به مرور زمان از میان خواهد رفت.

در اینکه خصوصیات شخصیتی و شاید ژنی در مولوی وجود داشته که او را چنین بار آورده است، نمی توان تردید کرد؛ اما با توجه به اینکه سخن گفتن در زمینه های مجهول و تاریک چندان سودمند نیست، بهتر است به زمینه های روشن تری رو آوریم.

همه می دانیم که مولوی پس از رویارویی با شمس تبریزی، "مولوی" شد و هرچه بعداً پیش آمده در این ملاقات فوق العاده استثنائی، عجیب، و بی نظیر ریشه داشته است. شاید به بیان ساده و مجمل بتوانیم بگوییم که مولوی تا پیش از ملاقات با شمس، یک "غزالی" بود. این توصیف، بسیار به واقعیت نزدیک است؛ کسانی که غزالی را می شناسند، او را کوهی از علم، معرفت، تقوا، و

(۱) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۵۳۷ و ۲۵۳۸. (در سراسر کتاب هر جا ارجاع به مثنوی می رود، مراد مثنوی معنوی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، می باشد) ویراستار.

خوف از خداوند می‌دانند. آدمی که در تفقّد احوال روانی فوق‌العاده توانا بود و خلوت‌نشینی‌هایش به او آموخته بود که چگونه بند از بند و تار از پود احوال روحی و قلبی خود بگشاید و به تعبیر خود او، انواع مکرها و حيله‌های روحی آدمی را کشف کند و دریابد که کجاها آدمی حتّی به خود دروغ می‌گوید. او کسی بود که احاطه کامل بر معارف دینی داشت و علاوه بر یک جست و جوی درونی در دقائق عالم نفس، به یک جست و جوی وسیع بیرونی در معارف دینی هم دست زده بود و علی‌رغم عمر نسبتاً کوتاه پنجاه و پنج ساله، کتاب‌ها و آثار فوق‌العاده مهمی پدید آورد که حقیقتاً جاودانه شد. کسانی در بیان تأثیر شگرف او گفته‌اند که حمله غزالی به فلسفه، کمر فلسفه را چنان شکست که دیگر هیچ‌گاه پس از آن دوباره قد علم نکرد. شاید این سخن مبالغه‌آمیز باشد، ولی قطعاً از عمق و قوّت تأثیر او در تاریخ فرهنگ اسلامی حکایت می‌کند.

مولوی از جمله علاقه‌مندان و دوستداران غزالی بود و تردیدی نیست که آثار او را مکرراً و به دقت می‌خواند و به خاطر می‌سپرد. بدون شک او آثار دیگران را نیز مطالعه می‌کرد و از این طریق بر ذخیره علمی خود می‌افزود. ولی هیچ‌یک از این آثار، او را مولوی نکرد. ملاقات او با شمس تبریزی یک ملاقات بسیار استثنائی بود و ما فقط از لابلای اشارات مجمل و مبهم مولوی می‌توانیم درباره آن واقعه که تحوّل عظیم در شخصیت وی پدید آورد، اطلاعاتی مختصر به دست آوریم. مولوی از این تحوّل شخصیت اگر سخن مستقیمی گفته باشد، همین است که شمس گوهری به نام "عاشقی" را به او هدیه کرد و پس از آن بود که وی با شخصیت عاشق و طراوت‌آفرین و تازه‌ای که یافت آن آثار جاودان را پدید آورد. چیزی که در آثار مولوی موج می‌زند، نو بودن سخنان اوست. شما هیچ‌گاه از ورود در آثار مولوی ملول نمی‌شوید. او خود را "عید" خوانده است:

باز آمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم
وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم^۲

"عید" یعنی "روز نو"، روزی که آدمیان جامه نو می پوشند، جهان جامه نو می پوشد، طراوت از سر و روی زمان می بارد و همه با آرزوی تازه شدن و طراوت یافتن به استقبال عید می روند. کسی که برای خود این تعبیر را بکار می برد، بی شک چنین تجربه ای را در روان خود گذرانیده بود و عید بودن و نوشدن را در خود آزموده است. به همین دلیل نیز سخنانش هیچ گاه کهنگی و ملال انگیزی سخن دیگران را پیدا نمی کند. کتاب او را بارها و بارها می توان خواند و هر بار بهره های تازه برد و آب لطف تازه ای بر سر و روی روان خود زد. اگر بگوییم که ما کمتر کتابی در تاریخ فرهنگ بشری داشته ایم که چنین موقعیتی پیدا کرده باشد، مبالغه نکرده ایم. کسانی که با آثار این مرد بزرگ آشنایی دارند، این معنا را بخوبی در می یابند و عید بودن و عید شدن را در آثار او کاملاً تصدیق می کنند. مولوی از آن کاملانی بود که به تعبیر خود، از خاک زر می ساخت:

کاملی گر خاک گیرد زر شود

ناقص از زر بُرد خاکستر شود^۳

اگر طلا را به دست ناقصان بدهید ضایع می کنند، و اگر خاک را به دست کاملان بدهید طلا می سازند، زیرا کیمیا گرند. مثنوی مجموعه ای از داستان های عامیانه است که گاه با کلمات رکیک هم آمیخته می شود. قصه هایی که شاید هیچ کس تصور نمی کرد از آنها این معارف بلند عرفانی و انسانی تراوش کند،

(۲) دیوان کبیر، غزل ۱۳۷۵.

(۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۱۲.

ولی این بزرگوار این کار را کرد. و مهم‌ترین هنر مولوی همین است که چنین خاک‌هایی را زر کرده و چنین کهنه‌هایی را نو نموده است. به همین دلیل وقتی شما آثار او را می‌خوانید، احساس می‌کنید وارد فضاهاى تازه‌ای شده‌اید و حقیقتاً عید شدن را در خود تجربه می‌کنید. شاید در تمام مثنوی کمتر از چهار یا پنج مورد وجود داشته باشد که مولوی بگوید ما در گذشته چنین گفتیم. این شخص اصلاً در بند گذشته نبود؛ یعنی هر روز نو می‌شد. آدمیان طراوت خود را از دست می‌دهند زیرا در گذشته متوقف می‌شوند. اما کسی که از زمان، یا به تعبیر خود آن بزرگوار از "ساعت" رهایی یافته، عید شدن را به مثابه امری جاری و طبیعی و نه استثنائی در خویشتن تجربه می‌کند:

جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است
رست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت، ساعتی بیرون شوی
چون نماند، محرم بی چون شوی^۴

□□□

هست هشیاری ز یاد ما ماضی
ماضی و مُستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو، تا به کی
پُر گِره باشی از این هر دو چونی
تا گِره با نی بُود همراز نیست
همنشین آن لب و آواز نیست^۵

گذشته و آینده را بسوزان، در بند ماضی و مستقبل نباش، اینها مثل گره‌هایی

(۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۰۷۴ و ۲۰۷۵.

(۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۰۵-۲۲۰۷.

هستند که در نی می افتند و مانع عبور نفس و برآمدن صدا می شوند.
 مهم ترین تصویر مولوی از انسان، تصویر "نی" بود. او خود را نیز مانند نیی
 می دید که بر لبان خداوند نشسته است و خداوند آن را هر گونه که می خواهد،
 می نوازد:

دو دهان داریم گویا همچو نی
 یک دهان پنهانست در لب های وی^۶

□□□

با لب دمساز خود گر جُفتمی
 همچو نی من گفتنی ها گفتمی^۷

□□□

دَم که مَرَد نایی اندر نای کرد
 درخور نای است نه درخورِ مرد^۸

باری، نوشدن و نوگفتن خصوصیت مولوی بود چرا که او به دریا متصل بود.
 بعضی افراد چند کلمه ای می دانند و وقتی که آنها را می گویند خالی می شوند.
 شاید بسیاری از ما چنین تجربه ای داشته باشیم که وقتی سخن می گوئیم، خالی
 می شویم و باید در پی یافتن اندیشه های نو برویم. و گاهی همین مسأله ما را
 ملول و بدخو می کند. اما کسی که به دریا وصل می شود و به خزانهای
 پایان ناپذیر دسترسی می یابد، همیشه سخنان تازه دارد و هیچ گاه از جوشش
 مشتریان و خریداران ملول نمی گردد و از تهی شدن ذخائر خود هراسناک
 نمی شود.

(۶) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۰۲.

(۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۷.

(۸) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳.

تا کنی مر غیر را خبر و سنی
خویش را بدخو و خالی می‌کنی
متصل چون شد دلت با آن عَدَن
هین بگو مهراس از خالی شدن
امر "قُلْ" زین آمدش کای راستین
کم نخواهد شد، بگو دریاست این^۹

خداوند که به پیامبر (ص) می‌گفت: "قُلْ..." (مثلاً "قُلْ هُوَ الله احد") معنایش این بود که بگو، باز هم بگو و هیچ‌گاه از خالی شدن نترس، برای اینکه تو به دریا وصلی. در حقیقت این وصف حال خود آن بزرگوار، یعنی مولانا، نیز بود. شما از خواندن آثار او پی می‌برید که گویا او به دریایی بی‌پایان وصل بود. و روز و شب با هراس از تهی شدن حجم عظیمی از معارف و معلومات را با مستمعان در میان می‌نهاد.

(۲) مولوی خصوصاً پس از ملاقات با شمس تبریزی چنین شخصیتی پیدا کرد. تا پیش از آن به تعبیر خودش "سجاده‌نشین باوقاری" بود،^{۱۰} یک عالم و روحانی زادهٔ محتشم و با معلومات که مورد استقبال و احترام این و آن بود. اما این سجاده‌نشین باوقار به هیچ وجه "مولوی" نبود.

یکی از جدی‌ترین علاقه‌های مولوی مطالعه بود و یکی از مهم‌ترین توصیه‌های شمس به مولوی همین بود که مطالعه را بطور کامل باید قطع کنی. و

(۹) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۹۶-۳۱۹۸.

(۱۰) دیوان کبیر، رباعیات شماره ۱۸۹۱:

زاهد بدم ترانه گویم کردی
سرفتنه بزم و باده‌خویم کردی
سجاده‌نشین باوقاری بدم
بازیچهٔ کودکان گویم کردی

این کار البته برای یک عالم مفتی و مدرّس بسیار دشوار بود. مولوی به "متنبی" علاقه زیادی داشت و اشعار او را بسیار می خواند. تأثیر این مطالعات در مثنوی هم مشهود است. متنبی از شعرای بزرگ عرب است و اشعار حکیمانه زیادی دارد و در نظر اعراب، همانند حافظ و خاقانی برای ماست. مولوی که به هر دو زبان عربی و فارسی می گفت و می نوشت و به ادبیات عرب علاقه مند بود، آثار این شاعر را می خواند. اما شمس او را از این کار نیز منع کرد و اجازه نداد هیچ یک از علائق پیشین مولوی برای او باقی بماند.

در اینجا مایلم شگردی را که شمس در مورد مولوی بکار برد، مورد بحث قرار دهم. در داستان‌ها گفته شده است که شمس تبریزی به دنبال مردی از مردان خدا می گشت یعنی طالب مستوران قباب غیرت الهی بود؛^{۱۱} یعنی کسانی که خداوند آنها را پنهان کرده و به همه کس نشان نمی دهد. و در این طلب، مولوی را یافت. اینها تفسیر الهی و عرفانی مسأله است. از دید دیگر که بنگریم، شمس تبریزی وقتی که با مولوی برخورد کرد چنین تشخیص داد که با کوه آتشفشانی روبرو شده که دهانه آن بسته است؛ با عقابی روبرو گردیده که رشته‌های تعلقات بر دست و پای اوست. او آمد و این رشته‌های تعلق را از دست و پای این عقاب گشود. اما البته به جای آنکه بگوییم او این تعلقات را از مولوی گرفت بهتر است بگوییم که عشق را به مولوی هدیه کرد. اولین و اصلی ترین کاری که شمس تبریزی با مولوی کرد همین پاره کردن تعلقات بود که آن را از بالاترین سطح آغاز کرد تا به نازل ترین سطح آن رسید، و در این میان چیزی را فرو نگذاشت. شمس از مولوی، خانواده و مطالعه کتاب و شغل اجتماعی و تدریس و افتاء و نشست و برخاست با شاگردان و دوستان و حتی پاره‌ای از قیود مذهبی را جدا کرد و او را بصورت یک انسان برهنه رها نمود.

(۱۱) "اولیائی تَحْتَ قَبَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِ." (کشف المحجوب هجویری، طبع لنینگراد، ص ۷۰، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۵۶)

مسلماً شخصیت فوق‌العاده نافذ شمس توانست چنین تأثیر عظیمی در مولوی به جا بگذارد.

در دیوان کبیر غزلی آمده که به ظنّ قوی ما حصل گفت و گوی شمس و مولوی است:

مردۀ بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم^{۱۲}

مولوی در ابتدای این غزل سرّ جاودانگی خود را به وضوح و صراحت بیان می‌کند و می‌گوید که من قبلاً مرده بودم، اما اکنون زنده شده‌ام، گریه بودم اکنون خنده شده‌ام. این تعبیر "خنده شدن" تعبیر بسیار بلند و پرمغزی است. مولوی از کسانی بود که مطلقاً غم را نمی‌شناخت و صریحاً می‌گفت که:

باده غمگینان خورند و ما ز می خوشدل‌تریم
رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش
خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال
هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش^{۱۳}

در عرفان عاشقانه مولانا بر خلاف عرفان خائفانه غزالی "غم" جای ندارد. غزالی در آثار خود چهره فردی سراپا خائف در برابر خداوند را به جلوه می‌گذارد. مقام خوف، البته مقام فوق‌العاده بلندی است. ولی مولوی مقام بالاتری را نیز کشف کرد؛ و آن مقام عاشقی بود. در عاشقی اگر غمی هم باشد از جنس غم‌های معمول و متعارف نیست. از این رو مولوی یک غزالی عاشق بود و غزالی یک مولوی بی‌عشق.

(۱۲) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.

(۱۳) دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷.

باغ سبزِ عشق کو بی منتهاست
جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
عاشقی زین هر دو حالت برتر است
بی بهار و بی خزان سبز و تر است^{۱۴}

□□□

از غم و شادی نباشد جوش ما
با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است
تو مشو منکر که حق بس قادر است^{۱۵}

مولوی در همان غزل مورد بحث از "طرب آکندگی" خود نیز سخن می‌گوید:

گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
گفت که تو کشته نه‌ای در طرب آغشته نه‌ای
پیش رخ زنده کنش کشته و افکنده شدم^{۱۶}

باری، مولوی در سرآغاز غزل مورد بحث، پاره‌ای از ویژگی‌ها را که از "دولت عشق" نصیب او شده، برمی‌شمارد:

دیده سیر است مرا جان دلیر است مرا
زهره شیر است مرا زُهره تابنده شدم^{۱۷}

۱۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۶ و ۱۷۹۷.

۱۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷.

۱۶) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.

۱۷) دیوان کبیر، همان.

می‌گوید که من دلیرم و دیده‌ام سیر است، چشم و جان من گرسنه نیست. و این مطلب فوق‌العاده مهمی است. مولوی در مثنوی هم می‌گوید که عشق به آدم سیری می‌بخشد و گرسنگی را از او می‌ستاند. اصولاً مولوی دو چیز را مایه سیری آدمی می‌داند: یکی عشق و دیگری ایمان. و البته این دو هم‌تراز و هم‌جنس‌اند:

ذات ایمان نعمت و لوتی است هول
ای قناعت کرده از ایمان به قول^{۱۸}

ایمان، خوراکی بسیار مغذی است. آدم وقتی آن را خورد فوق‌العاده سیر می‌شود. عشق هم همین‌گونه است. مولوی در ابیات بعدی شرح گفت و گوی خود را با شمس به دست می‌دهد و نشان می‌دهد که شمس چگونه عقاب روح او را از بند تعلقات رها کرد:

گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای
رفتم و دیوانه شدم، سلسله بندنده شدم^{۱۹}

اولین سخنی که شمس به مولوی گفت این بود که شرط ورود به آن عرصه فوق‌العاده نورانی دست کشیدن از عقل عُرفی یا از ملاحظات و تعلقات ظاهری است. مولوی می‌گوید که من هم دست کشیدم و دیوانه شدم.

گفت که تو شمع شدی قبله این جمع شدی
جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم^{۲۰}

شمس گفت که تو خیلی محبوبیت داری، "شمع شدی، قبله این جمع

۱۸) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۸۷.

۱۹) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.

۲۰) دیوان کبیر، همان.

شدی"، مردم به تو توجه دارند و تو در بند قیودی گرفتار آمده‌ای که سرانجام تو را خواهد کشت.

که اشتها را خلق بند محکم است
در ره این از بند آهن کی کم است؟^{۲۱}

محبوبیت برای آدمی بسیار مشکل آفرین است؛ زندان است، با تمام احکام و لوازم آن. اولین پیامد آن این است که شخص مُریدِ مرید خویش می‌شود:
جمله شاهان بنده بنده خودند
جمله خلقان مرده مرده خودند^{۲۲}

او مرده توست ولی اگر خوب نگاه کنی تو هم مرده او هستی. او بنده توست ولی به لحاظی تو هم بنده اوایی. زیرا تو برای حفظ آن بنده نیروی زیادی باید صرف کنی. اگر این بنده و اسیر را نداشتی، زندان نمی‌ساختی، پاسبان برای زندان نمی‌گذاشتی، بودجه برای حفاظت از آن صرف نمی‌کردی. بردگی و خدمت چیزی جز در بند غیر بودن نیست. و محبوب برای حفظ محبوبیت خود لاجرم در بند محب می‌افتد.

می‌شود صیاد، مرغان را شکار
تا کند ناگاه ایشان را شکار^{۲۳}

اول ما شکار مرغان می‌شویم تا بعد آنها شکار ما شوند، که البته گاهی هم نمی‌شوند. حضرت شمس هم همین را به مولوی گفت: تو دل دیگران را شکار

(۲۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۴۹.

(۲۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۹.

(۲۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۴۱.

کردی غافل از آنکه دلت شکار آنها شده است. برده گرفتی و برده شدی. "گفتی شکار گیرم رفتی شکار گشتی. " این محبویت‌ها و شمع جمع شدن‌ها، تو را از رسیدن به مقاصد مهم باز می‌دارد. اینها را بگذار برای کسانی که حد و سقف پروازشان همین است، تو بالاتر از این می‌توانی به پرواز درآیی. مولوی می‌گوید که من به صراحت آمادگی خود را اعلام کردم و گفتم که همه را کنار می‌گذارم. اما باز شمس سراغ چیز دیگری آمد و گفت که این پیشوایی و شیخ‌مآبی هم درخور تو و مناسب پرواز تو نیست. این را هم باید رها کنی:

گفت که شیخی و سری، پیشرو و راهبری

شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم^{۲۴}

گفتم این را هم کنار گذاشتم. شمس موارد دیگری را نیز برشمرد:

گفت که تو زیرک‌کی، مست خیالی و شکی

گول شدم هول شدم وز همه برکنده شدم^{۲۵}

گفت که تو فیلسوف مآبی، اهل اوهامی، اهل چون و چرایی، به عقل خود می‌نازی. و مولوی هم در پاسخ گفت از این زیرکی و خیال‌اندیشی دل‌کندم. شمس سپس گفت:

گفت که با بال و پری، من پر و بالت ندهم

در هوس بال و پرش، بی پر و پرکنده شدم^{۲۶}

یعنی ساز و برگ و مال و حشمت و امکانات و رفاه و ابزار و وسایل داری، به

(۲۴) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.

(۲۵) دیوان کبیر، همان.

(۲۶) دیوان کبیر، همان.

عجز نرسیده‌ای. آنها را هم فرو نهادم. وقتی همه این بندها از دست و پای من گشوده شد، آنگاه:

تابش جان یافت دلم وا شد و بشکافت دلم
اطلس نو بافت دلم دشمن این ژنده شدم...
زُهره بُدم ماه شدم، چرخ دو صد تاه شدم
یوسف بودم زکنون، یوسف زاینده شدم^{۲۷}

این شرح احوال درونی مولوی بود. می‌گوید اگر یوسف بودم اینک زاینده یوسفم، اگر زُهره بودم حالا ماهم، خورشیدم، بلکه چرخ دو صد تاهم؛ یعنی چندان چاق و فربه‌ام که یک دنیا برای جا گرفتنم کم است، دو صد دنیا حاجت است. یکی از تجربه‌های مولوی که چند بار در مثنوی و دیوان کبیر نقل شده، تجربه "فربه شدن" است. مولوی می‌گوید که احساس می‌کنم پس از برخورد با شمس تبریزی خیلی چاق شده‌ام. مولوی در توصیف عاشق از دو وصف استفاده می‌کند: یکی چاق شدن و دیگری نازک و لاغر شدن. و او این هر دو وصف را نیز در توصیف احوال خویش، البته در ضمن حکایت دیگران، آورده است.

گفتمش پوشیده خوش‌تر سرّ یار
خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوش‌تر آن باشد که سرّ دلبران
گفته آید در حدیث دیگران^{۲۸}

در دفتر پنجم مثنوی داستان شخصی را تعریف می‌کند که صورت زنان

(۲۷) همانجا، ابیات ۱۲ و ۱۸.

(۲۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۵ و ۱۳۶.

داشت و در حمام‌های زنانه کار می‌کرد و روزی که نزدیک بود رازش فاش شود توبه کرد و به نحوی عجیب و استثنائی نجات یافت و بعد از آن، تحوّل حال فوق‌العاده‌ای پیدا کرد. او در ضمن مناجاتش با خداوند گفت که من قبلاً آدم نحیف و کوچکی بودم، امّا اکنون پس از این توبه فربه و بزرگ شده‌ام. شاید ما نیز در عمر خود از این توبه‌ها کرده باشیم، اگر هم نکردیم باید بکنیم. توبه از واجبات است. انسان باید همیشه به خود مراجعه کند و علیه وضع ناصواب پیشین خود عصیان کند و از خداوند هم توفیق این تحول شخصیت را بطلبد. باری، شاید کمتر کسی در توصیف این تحول گفته باشد که من قبل از توبه لاغر بودم امّا اکنون که توبه کرده‌ام چاق شده‌ام. این بیان قاعداً باید از تجربه شخصی خود مولوی برآمده و بر زبان او جاری شده باشد:

آه کردم چون رسن شد آه من
گشت آویزان رسن در چاه من
آن رسن بگرفتم و بیرون شدم
شاد و زفت و فربه و گلگون شدم
در بُن چاهی همی بودم زبون
در همه عالم نمی‌گنجم کنون
آفرین‌ها بر تو باد ای خدا
ناگهان کردی مرا از غم جدا^{۲۹}

در آثار هیچ‌یک از شاعران، ادیبان، و عارفان خودمان ندیده‌ام که از "عاشقی" تعبیر به "فربه شدن" کرده باشند. البته عاشق در کنار این فربه‌ی، از نوعی "نازکی" هم نصیب می‌برد.

سخت نازک گشت جانم از لطافت‌های عشق
 دل نخواهم جان نخواهم آن من کو آن من...؟
 تا خموشم، من ز گلزار تو ریحان می‌برم
 چون بنالم عطر گیرد عالم از ریحان من^{۳۰}

این "نازکی" نوعی لطافت است؛ عشق از روح عاشق زنگارزدایی می‌کند.
 (۳) اما اکنون جای این پرسش بسیار مهم است که چرا کسی مانند مولوی با
 آن تربیت، تیزهوشی، خوش‌بیانی و با آن همه معلومات و تحصیلات، تمام
 سرمایه خود را در اختیار شمس گذاشت و به او گفت هر آتشی می‌خواهی در
 این سرمایه بزن؟ رها کردن آن همه سرمایه کار آسانی نبود. براستی شمس در
 قبال این از خودگذشتگی چه وعده‌ای به مولوی داده بود؟ هدف چه بود؟ آن
 آینده درخشان و دلپذیری که شمس برای مولوی تصویر کرد چه بود؟ شمس به
 مولانا گفت که اگر از اینها بگذری به کجا می‌رسی؟ همه مطلب در همین جاست
 که شمس کمترین وعده‌ای به مولوی نداد، و مولوی شدن مولوی هم در گرو
 همین قمار عاشقانه و کریمانه و همین گذشت بی‌توقع پاداش بود.

برای درک بهتر این معنا خوب است که احوال مولوی را با حافظ مقایسه
 کنیم. حافظ نیز شاعر عارف عاشقی است که یک قرن پس از مولوی به دنیا آمد
 و تجربه‌های عشقی - معرفتی مولوی را کاملاً در اختیار داشت و مسلماً از
 ذخائر تصویری و معنوی آثار مولوی لفظاً و معنأ استفاده بسیاری کرد. اصلاً
 شغل شاغل حافظ تتبع در دیوان شاعران بود؛ هم در آنها تأمل می‌کرد و هم
 خود مردی هنرمند، نکته‌یاب و گوهرشناس بود و از ذخائر عظیم عرفانی و
 ادیبی که در اختیار داشت گوهرهای ارزشمند استخراج می‌نمود و در دیوان

خود می‌نشانند. بعلاوه بطور مرتب و مکرر به آثار هنری خود مراجعه و آنها را تصحیح می‌کرد، تراش می‌داد و به اصطلاح امروز ویرایش می‌نمود؛ غزل‌های پست‌تر و نازل‌تر را از آثار خود خذف می‌کرد، غزل‌های درخشنده‌تر را باقی می‌گذاشت. عاشقی هم قافیه‌اندیشی را از او نستانده و او را بی‌تاب نکرده بود. گردش در "ماضی" کار او بود و برخلاف مولوی در ماضی و مستقبل آتش نزده بود. باری اگر حافظ و مولانا را در خصوص مسأله عاشقی، با هم مقایسه کنیم به تفاوت آشکار این دو بزرگوار بهتر پی خواهیم برد. حافظ صریحاً به ما می‌گوید:

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها
که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکل‌ها
به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید
ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها^{۳۱}

در جای دیگر هم همین مضمون را دارد:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد^{۳۲}

□□□

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
آخر بسوخت جانم در کسب این فضائل^{۳۳}

این تجربه عاشقی حافظ است، او می‌گوید وقتی که عاشق می‌شدم آینده

(۳۱) دیوان حافظ.

(۳۲) دیوان حافظ.

(۳۳) همان منبع، غزل ۳۰۱.

درخشانی پیش چشم داشتم و به خاطر آن می خواستم بلایا، مصیبت ها، و رنج های عشق را تحمل کنم. به خود می گفتم که از این طریق می توانم به گوهر مقصود برسم. این فکر به من دلیری می داد و مرا واداشت تا با بی پروایی تمام در این دریا بجهم. ولی وقتی جهیدم، دریافتم که این دریا چه موج خون فشان دارد و دشواری های راه بیش از آن است که من می پنداشتم. راز شیرین سخنی حافظ هم همین سختی کشیدن ها و غرقه شدن در امواج خون فشان دریای عشق بود:

اینهمه شهد و شکر کز سخنم می ریزد
اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند^{۳۴}

"شاخ نباتی" که حافظ از آن سخن می گوید کنایه از یک لذت شیرین است که صبر در برابر آن، شیرینی سخن را به دنبال آورده است. این سخن مقتبس از سخن مولوی است، و من در اینجا توجه روان شناسان و روان پزشکان را به این مدعا جلب می کنم:

گر سخن خواهی که گویی چون شکر
صبر کن از حرص و این حلوا مخور
صبر باشد مُشتهای زیرکان
هست حلوا آرزوی کُودکان
هر که صبر آورد گردون بر رود
هر که حلوا خورد واپس تر رود^{۳۵}

برای آنکه آدمی شیرین سخن باشد، باید تلخی بکشد، نباید در این دنیا به

(۳۴) دیوان حافظ.

(۳۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۶۰۳ - ۱۶۰۵.

هر تمتعی که می‌خواهد، دست یابد. بازنهادن راه تمتع‌جویی حتی تمتعات حلال و برخورداری از همه آنچه آدمی می‌خواهد، راه این کامیابی را سد خواهد کرد. شیرینی سخن، پاداش تلخی کشیدن در پاره‌ای امور است. به هر حال، عشق مولوی به گونه‌ای دیگر بود زیرا کسی در باغ سبز به او نشان نداد و اهمیت موضوع هم در همین است. مولوی صریحاً می‌گوید:

عشق از اوّل چرا خونی بُود
تا گریزد آنکه بیرونی بود^{۳۶}

□ □ □

او بعکس شمع‌های آتشی است
می‌نماید آتش و جمله خوشی است^{۳۷}

عشق از ابتدا برای هر محرم و نامحرمی شیرین و عزیز نیست، بلکه از همان اوّل دندان‌های خود را نشان می‌دهد. مولوی تعبیر بسیار زیبایی دارد که آن را از متنبی گرفته است:

إِذَا رَأَيْتَ نِيَابَ اللَّيْثِ بَارِزَةً
فَلَا تَظُنَّ أَنَّ اللَّيْثَ يَبْتَسِمُ^{۳۸}

اگر دیدی که دهان شیر باز است و دندان‌هایش را آشکار می‌کند، گمان نکن که می‌خندد. این علامت خشم و درندگی اوست. مولوی این تمثیل را از متنبی گرفته و می‌گوید: "از تبسم‌های شیر ایمن مباش" تبسم شیر، لبخند دوستی نیست

(۳۶) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۵۰.

(۳۷) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۲۰.

(۳۸) دیوان المتنبی، بیروت - لبنان: المكتبة الثقافية، ص ۳۳۲. عنوان شعر: الخيل والليل و البیداء تعرفنی، بیت ۱۹.

بلکه مقدمهٔ دریدن آدمی است. این همان شیر عشق است که مولوی هم از تبسم‌های او ایمن نبود و می‌دانست که به طرف چه موجودی می‌رود. اتفاقاً مولوی از این تمثیل روبرو شدن شیر و آهو، یا بلعیده شدن آن توسط شیر به کرات برای بیان حال عاشق و نسبت او با عشق و معشوق بهره جسته است:

یکی شیری همی‌بینم جهان پیشش گلهٔ آهو
که من این شیر و آهو را نمی‌دانم نمی‌دانم^{۳۹}

□ □ □

پیش شیری آهوی بیهوش شد
هستی‌اش در هست او روپوش شد^{۴۰}

□ □ □

تا نسوزم کی خنک گردد دلش
ای دل ما خاندان و منزلش
خانهٔ خود را همی‌سوزی بسوز
کیست آن کس کو بگوید لا یجوز
خوش بسوز این خانه را ای شیر مست
خانهٔ عاشق چنین اولی‌تر است^{۴۱}

در واقع شمس تبریزی به مولوی پیشنهاد یک قمار کرد؛ قماری که در آن هیچ امیدی به پیروزی و بُرد وجود نداشت. شمس به او گفت که تنها نصیب و پاداش تو این است که بتوانی در قماری که امید بردن در آن نیست، شرکت کنی، اگر این دلیری را داری همین پاداش توست. مولوی هم اجابت کرد. و این همان

(۳۹) دیوان کبیر، غزل ۱۴۴۰.

(۴۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۶.

(۴۱) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۶۱۷-۶۱۹.

خطرپذیری است که در حافظ نمی‌بینیم. مولوی صریحاً به ما می‌گوید که عشق لاابالی است، یعنی بی‌مبالا است، پروای هیچ چیز را ندارد، عاقبت‌اندیش نیست، حساب سود و زیان نمی‌کند، در باغ سبز نشان نمی‌دهد و از عاشق "پاکبازی" می‌خواهد، یعنی، از او می‌خواهد که برای ورود به قمار آماده باشد که همه چیز را در آن پاک می‌بازد. "پاکبازی" یعنی "باختن همه چیز بدون امید به بردن چیزی". "عشق، همه عاشق را می‌خواهد نه بخشی از او را.

لاابالی عشق باشد نی خرد
عقل آن جوید کز آن سودی برد
تُرک تاز و تن‌گداز و بی حیا
در بلا چون سنگ زیر آسیا^{۴۲}

□□□

عشق چون وفا می‌ست و وفا می‌ننگرد^{۴۳}

□□□

عشق مُستسقی است مُستسقی طلب
در پی هم این و آن چون روز و شب^{۴۴}

شمس تبریزی از مولوی چیزی جز این نخواست که همه چیز را بدون توقع هیچ چیز فدا کند و دربیازد. مولوی هم الحق به این دعوت پاسخ نیکو داد؛ یعنی خود را بطور مستوفا و کامل به عشق سپرد و از آبرو و مکت و حشمت و... دست کشید. پس عشق هم به او وفا کرد و به او همه چیز داد. سینه‌ای به او داد که

(۴۲) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۸ و ۱۹۶۷.

(۴۳) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۱۶۵.

(۴۴) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۷۵.

به تعبیر خودش "شرابخانهٔ عالم" بود. او را فربه کرد و غم را از او ستاند. "یک دسته کلید" به او داد که همه چیز را با آن می‌گشود. او را دریاوش و آفتاب صفت کرد و در مکتب خویش، به او ادب‌هایی آموخت که در هیچ مکتب دیگری یافت نمی‌شد:

هزار گونه ادب جان ز عشق آموزد
که آن ادب نتوان یافتن ز مکتب‌ها^{۴۵}

□□□

یک دسته کلید است به زیر بغل عشق
از بهر گشاییدن ابواب رسیده^{۴۶}

□□□

شرابخانهٔ عالم شده است سینهٔ من
هزار رحمت بر سینهٔ جوانمردم^{۴۷}

بنابراین، برعکس تجربهٔ حافظ که ابتدا پا را در آب گذاشت و بعد سر از آتش درآورد، مولوی ابتدا پا در آتش گذاشت و بعد سر از آب درآورد. در واقع آتش عشق بر او گلستان شد، زیرا دلیری ورزید و پاداش دلیری خود را گرفت. این دلیری همان "زهرهٔ شیر" داشتن است که خود او از آن سخن می‌گفت. همان دلیری است که هم سابق بر عاشقی و هم مسبوق به اوست. همان است که عاشقی بدون آن تمام نیست. این دلیری نه تنها در برابر بلا بود، بلکه بر خود عاشقی هم بود. همان که بعدها در مکتب حافظ، رندی نام گرفت. دلیری در برابر همهٔ ملاحظات و تعلقات. نه فقط مصائب و تلخی‌ها. به همین سبب

(۴۵) دیوان کبیر، غزل ۲۳۲.

(۴۶) همانجا، غزل ۲۳۳۶.

(۴۷) همانجا، غزل ۱۷۲۳.

است که مولوی می‌گوید:

ترس مویی نیست اندر پیش عشق
جمله قربانند اندر کیش عشق^{۴۸}

□□□

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست
جمله شاهانند آنجا بندگان را بار نیست^{۴۹}

باری، مولوی از این قمار فوق‌العاده شادمان بود و در این باره سخنی بسیار شنیدنی و به خاطرماندنی به جا گذاشت:

خُئک آن قماربازی که بیاخت آنچه بودش
بِنماند هیچش الا هوس قمار دیگر^{۵۰}

این قمار باز نه تنها آرزوی بردن ندارد بلکه تنها آرزویش این است که یک بار دیگر قمار کند. مولوی این مطلب را در جای دیگر صورت استدلالی بخشید و گفت: مگر خداوند در برابر چیزهایی که به ما داده، توقعی داشته یا پاداشی از ما می‌خواسته است؟ در داستان موسی و شبان، وقتی موسی به شبان عتاب کرد که این سخنان چیست که می‌گویی و این اوصاف چیست که برای خدا برمی‌شماری؟ آن شبان این سخنان ناگوار را شنید و سر به بیابان نهاد ولی بعد:

وحی آمد سوی موسی از خدا
بنده ما را ز ما کردی جدا...
من نکردم امر تا سودی کنم
بلکه تا بر بندگان جودی کنم...

(۴۸) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۸۴.

(۴۹) دیوان کبیر، غزل ۳۹۶.

(۵۰) دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵.

من نگردم پاک از تسبیحشان
پاک هم ایشان شوند و درفشان^{۵۱}

عبادت و تسبیح مردم به خدا نفعی نمی‌رساند. بلکه نفع آن به خود مردم خواهد رسید. خلق و امر خدا جوادانه و کریمانه است؛ یعنی از سر جود مطلق می‌آفریند و هیچ سودی در آن متصور نیست، محض بخشش و کرم است. این کرم لفظ دلپذیری است و خدای کریم بسیار دوست‌داشتنی است و به قول مولانا: "با کریمان کارها دشوار نیست." بخشش خداوند به تعبیر مولوی بخشش جوانمردانه و "بی‌علت و رشوت" است؛ یعنی، می‌دهد بدون اینکه ذره‌ای توقع پاداش یا پروای استحقاق طرف مقابل را داشته باشد. آنگاه مولوی می‌گوید که بنده خوب و شایسته خدا بودن هم به معنای تشبه به اوست، آن است که آدمی خود را به او ببازد بدون اینکه توقع بازگشتی و پاداشی داشته باشد. اگر سودی یافت چه بهتر و اگر نیافت هیچ ضرری نکرده است، زیرا توفیق کرم ورزیدن یافته است و این توفیق کمی نیست. در حقیقت مولوی تجربه عاشقی خود را با "کریم بودن" پیوند داد و گفت همان‌گونه که خداوند بی‌توقع، بی‌غرض، بی‌علت، و به محض وهابیت نعمت‌ها را می‌بخشد، بنده کریم خداوند هم آن بنده‌ای است که آماده باشد همه آن نعمت‌ها را در راه او باز پس دهد. اگر غیر از این شد، فضل و کرامت و عاشقی انسان تیرگی خواهد گرفت. یکی از اصول مهم عشق نزد مولوی این است که آنچه را خداوند بی‌غرض و بی‌توقع به ما داده باید بدون غرض و توقع به او بازگردانیم. و این همان "جود" است و "جود" با "سودجویی" منافات مطلق دارد:

سخت رویی که ندارد هیچ پشت
بهره‌جویی را درون خویش گشت

پاک می‌بازد نباشد مُزدجو
 آنچنان که پاک می‌گیرد ز هُو
 می‌دهد حق هستی‌اش بی‌علتی
 می‌سپارد باز بی‌علت فُتی
 که فتوت دادن بی‌علّت است
 پاک‌بازی خارج هر مِلّت است
 رانکه مِلّت فضل جوید یا خلاص
 پاک‌بازانند قربانان خاص
 نی‌خدا را امتحانی می‌کنند
 نی‌در سود و زیانی می‌زنند^{۵۲}

□□□

بی‌غرض نبود به گردش در جهان
 غیر جسم و غیر جان عاشقان^{۵۳}

به غیر از عاشق که همه وجودش معطوف به معشوق است، شاعران و هنرمندان واقعی هم که اهل ابداع و خلاقیت راستین هستند، هیچ‌گونه غرضی در کارشان نیست و هیچ غرضی خلاقیت آنها را در بند نمی‌نهد؛ یعنی، این سحر که:

من نکردم امر تا سودی کنم
 بلکه تا بر بندگان جودی کنم

فقط وصف‌الحال خداوند نیست بلکه وصف هر موجود خالق و مبدعی است و

(۵۲) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۹-۱۹۷۴.

(۵۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۰۵.

به قول مولوی اولیاء حق نیز چنین اند:

مَحْضِ مِهر و دآوری و رحمت‌اند
همچو حق بی علّت و بی رشوت‌اند^{۵۴}

مولوی خود در مقام آفرینش هنری عیناً همین‌گونه بود؛ وقتی سخن می‌گفت - چه در مثنوی و چه در دیوان کبیر - مطلقاً توجه نداشت که سخن از کجا می‌آید و به کجا می‌رود و چه بار خواهد آورد. جوشش قیّاضانه، پروای محاسبات را ندارد. گنج باطن از فرط پری می‌شکافد و سخاوتمندانه بینوایان را توانگر می‌سازد تا جایی که شاید بتوان گفت کرم، جود، فتوّت، و وهابیت واژه‌های کلیدی دفتر و دیوان و خشت‌های اساسی خانه و ایوان مولوی‌اند و این جود و فتوت، با عاشقی ربط وثیق دارد. همچنان که با دلیری، عبادت و عرفان و سلوک نیز مرتبط است. اگر همین ویژگی‌ها را در آثار حافظ، بوعلی، سهروردی یا هم‌عصران مولوی، همچون سعدی، خواجه نصیر طوسی، صدرالدین قونوی و حتی محی‌الدین عربی جست‌وجو کنیم، درمی‌یابیم که در هیچ‌کدام از آنها چنین تفکر و گرایشی نبوده است. به قول مولوی، میان صوفی‌ها یکی‌شان صوفی است و هزارتای آنها زیر نام او و در دولت او زندگی می‌کنند.

از هزاران اندکی زین صوفی‌اند

باقیان در دولت او می‌زیند^{۵۵}

در میان عالمان نیز وضع به همین گونه است. چند نابغه بزرگ وجود دارد، باقی در دولت آنها می‌زیند. جامعه شاعران تنها به چند شاعر بزرگ افتخار

(۵۴) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۳۶.

(۵۵) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۳۶.

می‌کند، بقیه در مدرسه آنها شاگردی می‌کنند. وقتی ما به هنرمندان و خلاقان بزرگمان نگاه می‌کنیم، کمتر کسی را می‌بینیم که به این درجه از پاکبازی رسیده باشد که مولانا رسیده است. این بزرگوار در درجه اول از خودش رهایی پیدا کرد و بعد از آن بود که توانست دیگران را رهایی ببخشد و سخاوتمندانه و بدون هیچ قید و بندی افاضه معرفت کند و بی غرض و بی توقع، به دیگران سود برساند. بی دلیل نبود که درباره شمس تبریزی می‌گفت:

همه را بیازمودم ز تو خوشترم نیامد
چو فرو شدم به دریا چو تو گوهرم نیامد
سر خنب‌ها گشادم ز هزار خم چشیدم
چو شراب سرکش تو به لب و سرم نیامد
چه عجب که در دل من گل و یاسمن بخندد
که سمن‌بری لطیفی چو تو در برم نیامد
ز پیت مراد خود را دو سه روز ترک کردم
چه مراد ماند زان پس که میسرم نیامد؟^{۵۶}

نکته در اینجا بود که او برای مدتی مراد خود را ترک گفت و بعد مرادها به سوی او روانه شدند. کسانی می‌توانند در عالم معنا قهرمان شوند و غواص بحر معانی گردند که از تعلقات خود دست بشویند و آماده قماربازی باشند. شیرین‌سخنی آنها نیز در گرو همین بلا کشیدن و تلخی چشیدن است. خلاصه آنکه پابندی به تعلقات با پرواز در فضاها و بی‌کران منافات دارد و یکی از بهترین راه‌ها برای کشف این اسارت‌ها و تعلقات و توفیق در بریدن بندهای تعلّق، نشستن با آزادگان است. یعنی، نشستن با کسانی که خود وارسته‌اند و

می‌توانند روح وارستگی را در آدمی بدمند.
 کار مردان روشنی و گرمی است
 کار دُنان حيله و بی شرمی است^{۵۷}

□□□

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی
 زیر سایه یار خورشیدی شوی
 رو بجو یار خدایی را تو زود
 چون چنین کردی خدا یار تو بود^{۵۸}

از خداوند وهاب، طلب روشنی و گرمی و دلبردگی و وارستگی می‌کنیم.

(۵۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۰.

(۵۸) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۲ و ۲۳.

مولوی و تصوّف عشقی*

۱) خداوند را سپاسگزارم که توفیق عطا کرد تا در محضر برادران و خواهران ارجمند ایرانی، در این کشور حضور بیابم و درباره یکی از بلندترین قله‌های عرفانی تاریخ و فرهنگ ما یعنی جلال‌الدین رومی، به اجمال سخن بگویم. من بحمدالله توفیق داشته‌ام که در طول سی سال گذشته عمرم با مولوی انس و آشنایی نزدیکی داشته باشم و از جویی که اوکنده و آبی که برای نسل‌های بعد از خود در آن روان کرده، جرعه‌های جانبخش بسیار بگیرم. به یاد دارم که وقتی در سال ۱۹۷۳ برای تحصیل به انگلستان می‌آمدم، مثنوی یکی از چهار کتابی بود که با خود به اینجا آوردم و به این طریق رشته انس و الفت خود را با آن بزرگوار قوی‌تر و وثیق‌تر کردم. من دین خود را از فقها نگرفته‌ام، از عرفا گرفته‌ام. و از این دین‌شناسی بسیار خشنودم و معتقدم کسانی که می‌خواهند

درک ژرفی از گوهر دیانت داشته باشند، لاجرم باید به آثار این بزرگان، که دین‌شناسان واقعی تاریخ فرهنگ ما بوده‌اند، مراجعه کنند. مثنوی یکی از آن آثار بر بهاست. مثنوی کتاب تعلیمی - تدریسی فوق‌العاده جدی است. ظاهر آن شعر ساده‌ای است آمیخته با داستان و حکایت، اما باطن آن بسیار عمیق است. من درست به یاد ندارم که اولین تجربه‌های شیرین من از مثنوی چه بوده است. وقتی به گذشته رجوع می‌کنم، همین قدر به یاد می‌آورم که در دوران دبیرستان، در سنین ۱۶-۱۷ سالگی، با خلاصه‌ای از دو دفتر اول مثنوی که مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر، با شرح مختصری فراهم آورده بود، آشنایی پیدا کردم. و حتی به یاد دارم که در آن ایام چندان از اشعار مولوی خشنود نبودم، چرا که در کلام آن بزرگوار سستی‌هایی را می‌دیدم که در کلام شاعرانی همچون سعدی و حافظ به چشم نمی‌خورد. آن بزرگواران میناگر و گوهر تراش بودند و با حوصله و دقت، کلام خود را در میزان بلاغت وزن می‌کردند و ابیات خود را، حتی پس از گذشت سال‌ها مرور و تصحیح و تنقیح می‌کردند. یکی از دلائل وجود اختلاف در نسخه‌های آثار این بزرگواران، بویژه حافظ، همین بوده است. بسیاری از غزل‌های حافظ توسط خود او مورد تجدیدنظر قرار گرفته‌اند و خود او پاره‌ای از ابیات را به جای پاره‌ای ابیات دیگر نشانده است. سعدی هم اهل این میناگری‌ها بود. اما مولوی چنین نمی‌کرد. احوال و زندگانی وی به ما نشان می‌دهد که او اهل بازگشت به گذشته نبود. مولوی، برخلاف بزرگانی همچون سعدی و حافظ، در بند زمان نبود. به تعبیر خود او:

هست هشیاری ز یاد ما مضمی
ماضی و مُستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی
پُر گره باشی از این هر دو چونی

تا گره با نی بود همراز نیست
همنشین آن لب و آواز نیست^۱

□□□

جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است
رست از تلوین کز ساعت برست^۲

همه گرفتاری‌ها از "ساعت" یعنی "زمان" است.

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق

نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی؟

هست را از نسیه خیزد نیستی^۳

"ابن‌الوقت" بودن نه به معنای "فرصت‌طلبی" بل، به معنای "در بند زمان نبودن" و "به گذشته بازنگشتن"، "فرزند امروز بودن"، "رهایی از اسارت زمان" و "هر لحظه از نو متولد شدن" است. مولوی هم "ابن‌الوقت" و بلکه به تعبیر خودش "ابوالوقت" بود، یعنی نه تنها فرزند زمان بود، بلکه پدر زمان هم بود، یعنی زمان در چنگال او بود و آن را همان‌طور که خود می‌خواست شکل و صورت می‌بخشید. کسانی معتقدند که مولوی مثنوی را کراماً دیده و در آن پاره‌ای تصحیحات به عمل آورده است. اما نه تاریخ زندگی مولانا چنین چیزی را بطور قطع نشان می‌دهد و نه احوال او مقتضی چنین کاری بوده است.

(۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۰۵-۲۲۰۷.

(۲) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۰۷۴.

(۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۳-۱۳۴.

هم اکنون در آثار مولوی، هم در مثنوی و هم در دیوان کبیر، ابیات بسیاری وجود دارد که نیمه بلیغ اند و دارای پاره‌ای کاستی‌ها و کثری‌های لفظی. این قبیل ابیات را می‌توان با اندکی دستکاری به ابیاتی بسیار بلیغ تبدیل کرد. ولی مولوی چنین نکرده است. باور نمی‌توان کرد که فرد ادیب سخن‌شناس و ذولسانینی مثل مولوی که با آثار فصیحانی مثل نظامی و خاقانی و سنایی و عطار آشنا بوده، نمی‌توانسته با تغییر کوچک لفظی به لفظ دیگر، بلاغت اشعارش را ده‌چندان کند. اما او چنین نکرده است. و این امر نشانه آن است که مولوی به گذشته بر نمی‌گشته است و آنچه را که می‌آفریده، به گذشته متعلق می‌دانسته است. او رو به آینده داشت و به دنبال آفرینش موجودات نو و اندیشه‌های تازه بود. به همین دلیل در مثنوی بیش از یک یا دو جا نمی‌یابید که مولوی بگوید ما فلان مطلب را قبلاً هم گفته‌ایم و اینجا دوباره به آن اشاره می‌کنیم. مثنوی محصول ذهن رام‌نشده و وحشی مولانا است. در آفرینش آن هیچ تصنع و تکلف و ملاحظه و قیدی به چشم نمی‌خورد، مولوی حتی در پاره‌ای موارد ملاحظه مخاطبان خود را هم نمی‌کند و بی‌پروا و بی‌مهار و طبیعت‌وار همان‌طور که چشمه‌ای از دل زمین می‌جوشد، سخن می‌گوید و اندیشه‌های خود را عرضه می‌کند. و قافیه‌اندیشی چنانکه خود او می‌گوید، نزد او جایی و بهایی ندارد.

باری وقتی به حافظه مراجعه می‌کنم تا اولین برخورد شیرینی را که با مثنوی داشته‌ام به یاد بیاورم، اجمالاً همین قدر به خاطر می‌آورم که جذاب‌ترین شعر مثنوی که مرا مجذوب کرد و همچنان برای من جذاب باقی مانده، این بیت بسیار انسانی اوست که:

تو مگو ما را بدان شه بار نیست

با کریمان کارها دشوار نیست^۴

این سخن که "با کریمان کارها دشوار نیست" چون یک سبوی کوچک، دریای بزرگ جهان‌بینی، فلسفه و تجربه عرفانی و فهم دینی مولوی را یک جا در خود جا داده است. من در ادبیات فارسی نظیری برای این نیم‌بیت نمی‌شناسم. "کریم" یعنی کسی که می‌بخشد، بدون آنکه توقع پاداشی و ستایشی داشته باشد یا بخشش معلول چنان انگیزه‌ای باشد. لذا کرم که وصف خداست در آن واحد هم دل‌انگیز است هم هراس‌انگیز چرا که بی‌قاعده و "بی‌علّت و بی‌رشوت" است. بعلاوه کرم فوق عدل است، و بر بخشش بلااستحقاق دلالت می‌کند و کریمانه بودن (نه عادلانه بودن) خلقت را توضیح می‌دهد. و بسی معانی دیگر. عشق هم که مهم‌ترین شیوه سلوکی مولانا است، یک عمل کریمانه است. و پاکبازی عاشقانه عین کرم و فتوّت است.

از شخص کریم و عاشق، خوش رفتارتر و خوش معامله‌تر یافت نمی‌شود. و به تعبیر مولانا با آنان "کارها دشوار نیست." و لذا "مرحبا ای عشق خوش سودای ما" را دو گونه می‌توان معنا کرد یکی عشق خوش جنون و دیگری عشق خوش معامله و خوش رفتار.

(۲) اولین مرحله تصوّف، خصوصاً در جهان اسلام، تصوف زاهدانه بود و بزرگ‌ترین نماینده این مکتب خوفی و زهدی، ابو حامد محمد غزالی است. غزالی از متفکران درجه اوّل ایرانی است که در قرن پنجم هجری می‌زیست. این بزرگوار به قول مولانا "عالم عالمیان" بود^۵ و در عصر خود سرآمد علماء عصر به شمار می‌آمد. غزالی نماینده و مروج تصوف خوفی و زهدی بود. امکان ندارد که کسی کتاب کیمیای سعادت یا احیاء علوم الدین او را بخواند و تحت تأثیر او واقع نشود. وی در این کتاب‌ها محقق است نه مقلد یعنی تجربه‌های شخصی خود را در این آثار عرضه کرده است. در سراسر این

(۵) مناقب العارفين، شمس‌الدین احمد افلاکی، ج ۱، ص ۲۱۹ (تصحیح: تحسین یازیچی)

کتاب‌ها خوف از خداوند موج می‌زند. او در چهرهٔ موجود مهیبی ظاهر می‌شود که آدمی هرچه به او نزدیک‌تر می‌شود، خود را حقیرتر می‌یابد. مهابت خداوندی او را چنان در کام می‌کشد که از وی هیچ چیز باقی نمی‌گذارد. اذعان به تهیدستی و کوچکی و بی‌پناهی و عجز مطلق در برابر قادر مطلق، نهایت پیام غزالی است. مولوی هم وقتی غزالی‌گونه سخن می‌گوید، به این معنا اشاره می‌کند:

جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای
در کف شیر نری خونخواره‌ای^۶

تصویری که غزالی از نسبت انسان با خداوند به دست می‌دهد، تصویر آهویی است که در برابر شیر خونخواره‌ای قرار گرفته است. حقیقتاً در این موقعیت، از هستی آهو چه باقی می‌ماند؟

جالب است که احمد غزالی، برادر ابو حامد، مشی مخالف برادر خود داشت. کتاب سوانح او، حاوی تصوّف عشقی در فرهنگی ایرانی - اسلامی بود. لکن این کتاب چندان رواجی نیافت و از اقبال گرمی برخوردار نشد تا نوبت به مولوی رسید. مولوی مهم‌ترین و موثرترین صوفی یا عارف در فرهنگ ایرانی - اسلامی است که آگاهانه بنای تصوّف خود را بر عشق نهاد، نه بر خوف و زهد. بنابراین باید او را مبتکر تصوّف عشقی دانست. نمی‌گوییم که در مناطق دیگر جهان اسلام اندیشهٔ عشق وجود نداشته است. برای مثال تقریباً همزمان با مولانا، ابن فارض را در مصر داریم که قصائد عربی بسیار نابی دارد و در آنها از عشق به خداوند دم زده است. یا در همان دوران، در ایران عراقی را داریم که او هم دم از تصوّف عشقی می‌زد. پس از مولوی هم کسانی نظیر علاءالدوله

سمنانی و حافظ و عبدالرحمن جامی و کثیری از عرفا و شعرای ما در رسیدن به عشق را مبنای سلوک گرفتند. اما کار مولوی در بنا کردن مکتب تصوّف عشقی در مقابل تصوف خوفی و زهدی یک جهش فوق العاده مهم هم در زندگی شخصی او و هم در تاریخ فرهنگ ما بود. مولوی خود تقابل میان این دو سلوک را برای ما بیان کرده و نشان داده است که آگاهانه یکی را وانهاد و دیگری را برگرفته است:

زاهد با ترس می تازد به پا

عاشقان پُران تر از برق و هوا^۷

ما دو طایفه داریم: عده‌ای زاهدانه می‌دوند و عده‌ای عاشقانه می‌پرند. لیکن پریدن عاشقان کجا، دویدن زاهدان کجا.

ترس مویی نیست اندر پیش عشق

جمله قربانند اندر کیش عشق

عشق وصف ایزد است اما که خوف

وصف بنده مبتلای فرج و جوف^۸

اصلاً چه جای قیاس میان عشق و زهد است؟ مولوی به تبع غزالی می‌گوید که عشق وصف خداوند است ما می‌توانیم خداوند را "عشق" بخوانیم. اما خوف و زهد که جزء اسماء الهی نیستند. هیچ‌کس خداوند را زاهد یا خائف نخوانده است. ولی لفظ "حبّ" که تعبیر دیگری از "عشق" است در قرآن به خداوند نسبت داده شده است: "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ". پس وصف محبت بر خداوند صادق

(۷) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۹۲.

(۸) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۴-۲۱۸۵.

است، اما وصف خوف و زهد بر او صادق نیست. لذا اگر بنده‌ای بتواند به مرتبه عاشقی برسد، واجد و حامل اسمی از اسماء الله شده است و به مرتبه‌ای نائل آمده است که از مقام خائفی و زاهدی بسی برتر است. انسان با خوف می‌تواند بدود و البته به مقصدی هم می‌رسد. اما با عشق می‌تواند بپرد و راهی را که در یک ماه می‌دود، در یک روز پشت سر بگذارد.

همین تند دویدن یکی از نکته‌های بسیار مهم در شیوه‌های سلوکی مولانا است. اگر کسی می‌خواهد به مقصودی برسد باید تند بدود. کندی همیشه آفت خیز است. مولوی عشق را به این دلیل بر زهد ترجیح می‌دهد که علاوه بر مزایای دیگر، عشق مرکب تیزروتری است. می‌گوید:

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد
 جهد را خوف است از صد گون فساد
 و آن عنایت هست موقوف ملمات
 تجربه کردند این ره را ثقات
 بلکه مرگش بی عنایت نیز نیست
 بی عنایت هان و هان جایی مه‌ایست^۹

کوشش کردن، زهدورزیدن، خائف بودن همه خوب‌اند، اما مرکب‌های کم‌سرعتی هستند و راه را و زمان رسیدن به مقصود را طولانی می‌کنند. و در نتیجه انسان در معرض انواع آفات قرار می‌گیرد. انسان ممکن است در میانه راه خسته شود، یا راهزنان به او حمله کنند، ممکن است خوابش ببرد، راه را گم کند یا منحرف شود. برای رسیدن به محبوب باید از سریع‌ترین شیوه‌ها و کوتاه‌ترین راه‌ها استفاده کرد تا انسان در میانه راه گرفتار غولان و راهزنان و انواع

انحرافات و آفات نشود.

چرا مولوی به پیامبران، خصوصاً پیامبر بزرگوار اسلام (ص)، حرمت فوق العاده‌ای می‌نهاد؟ در احوال او نوشته‌اند وقتی صدای اذان بلند می‌شد و مؤذن به نام پیامبر (ص) می‌رسید، مولوی به احترام می‌ایستاد و می‌گفت:

نسامت بماند تا ابد

ای جان ما روشن ز تو

او در سراسر مثنوی از پیامبر (ص) به عنوان "سلطان البشر" نام می‌برد. دلیل این احترام فوق العاده، علاوه بر عشقی که مولانا شخصاً به آن منبع فضیلت می‌ورزید، آن بود که از نظر وی پیامبران تسریع‌کننده راه رسیدن آدمیان به خداوند بودند. و این سرعت در امر سلوک از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است. شاید اگر پیامبران نمی‌آمدند، آدمیان می‌توانستند به پای خود رفته رفته به خدا برسند. اما کی و پس از چه مدّتی؟ (ابن طفیل در کتاب حیّ بن یقظان همین مطلب را بیان می‌کند که بشر بدون پیامبر هم می‌تواند خداوند را پیدا کند.) چه بسا انسان خداوند را زمانی پیدا کند که کار از کار گذشته باشد. کار مهم پیامبران این است که راه بشر به سوی خداوند را نزدیک کنند و به این سلوک سرعت بخشند. کسی که عشق را به خاطر سرعتی که به سلوک می‌بخشد، بر زهد و خوف ترجیح می‌نهد، بدون شک دستگیری پیامبران را قویاً ارج می‌نهد و کار آن بزرگواران را تقدیس می‌کند.

(۳) اما تصوّف عشقی چیست؟ یکی از بزرگان در تمثیل نیکویی تفاوت میان سلوک عاشقانه و زاهدانه را به این نحو بیان کرده است: فرض کنید مقداری براده آهن بر روی زمین ریخته شده و ذرات آهن و خاک با یکدیگر مخلوط شده‌اند و شما می‌خواهید ذرات آهن را از خاک جدا کنید. یک راه این است که ذره‌بینی در دست بگیرید و با حوصله و صبوری و صرف وقت زیاد،

ذرات آهن را تک تک از ذرات خاک جدا کنید. که شاید هم موفق شوید، اما اولاً این کار وقت بسیار زیادی را می طلبد، ثانیاً ممکن است در میانه کار خسته شوید، و ثالثاً ممکن است توفیق کامل نیابید. راه دیگر این است که از یک آهن ربای قوی استفاده کنید. در این صورت به طرقة العینی همه ذرات آهن را از ذرات خاک جدا می کنید. تفاوت سلوک غزالی و مولوی عیناً همین گونه بود. غزالی توصیه می کرد که برای تهذیب باطن باید یکایک رذیلت هایی را که در جانتان نشسته، باز شناسی کنید و سپس با حوصله و صبوری بکشید تا یک یک آنها را دفع کنید. شیوه دفع هم این بود که هر رذیلتی را با ضد خودش درمان کنید. کتاب کیمیای سعادت تماماً معرّف و حاوی این شیوه هاست که اصطلاحاً "طب روحانی" نامیده می شوند. و چنانکه غزالی در نوشته هایش آورده است این صحنه مجاهدت با نفس، یک میدان جنگ واقعی است، جهاد اکبر است، و هیچ کس نمی تواند مطمئن باشد که به آسانی بر دشمن نفس پیروز خواهد شد. به تعبیر مولوی:

ای شهان کشتیم ما خصم برون
ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست
شیر باطن سخره خرگوش نیست^{۱۰}

□□□

سهل شیری دان که صف ها بشکند
شیر آن است آن، که خود را بشکند^{۱۱}

□□□

(۱۰) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷.

(۱۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۳۹۲.

چونکه واگشتم ز پیکار برون
روی آوردم به پیکار درون
قَدْ رَجَعْنَا مِنْ جِهَادِ الْأَصْغَرِ
با نبی اندر جهاد اکبریم^{۱۲}

غزالی بعد از تذکر این معنا می گوید که اگر کسی در این میدان و در میانه این جهاد از دنیا برود، شهید مرده است.

لکن راه دیگر برای درمان رذیلت‌های نفسانی، "عاشق شدن" است. و این همان راهی است که مولانا به ما توصیه می‌کند: یعنی در میان آوردن یک آهن ربای قوی که خودی‌ها را از بیگانه‌ها جدا کند. درمانگری عشق از اصیل‌ترین و اصولی‌ترین تعلیمات مولانا است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و عیب کُلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دواي نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما^{۱۳}

عشق، افلاطون و جالینوس ماست، بزرگ‌ترین طبیب است. اما این طبیب در درجهٔ اوّل کدام بیماری‌ها را درمان می‌کند؟ پاسخ مولوی این است: "نخوت" و "ناموس" بشر را. از نظر مولوی "نخوت" و "ناموس" بزرگ‌ترین

(۱۲) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰.

(۱۳) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۲۲-۲۴.

بیماری آدمی است و بل، امّ الرذائل است. حال این "نخوت" و "ناموس"
چيست؟ مولوی در مورد فرعون می گوید:

های ای فرعون ناموسی مکن
تو شغالی هیچ طاووسی مکن
سوی طاووسان اگر پیدا شوی
عاجزی از جلوه و رسوا شوی^{۱۴}

"ناموسی کردن" یعنی ناز کردن، تکبر ورزیدن، خودخواهی، خودفروشی،
خودپسندی، باد دماغ. و عشق که بزرگ‌ترین آموزگار فنا و فداکاری است
درست بر همین خودخواهی و خودپسندی قلم بطلان می‌کشد.

یکی از مصادیق "ناموسی کردن" را در داستان معروف "نحوی و کشتیان"
می‌خوانیم. داستان از این قرار است که مردی نحوی، یعنی عالم به دستور زبان
عربی، در کشتی نشست و از سر نخوت از کشتیان پرسید که آیا هیچ از نحو
می‌دانی؟

آن یکی نحوی به کشتی در نشست
رو به کشتیان نهاد آن خودپرست
گفت هیچ از نحو خواندی؟ گفت لا
گفت نیم عمر تو شد در فنا
دل شکسته گشت کشتیان ز تاب
لیک آن دم کرد خامش از جواب
باد کشتی را به گردابی فکند
گفت کشتیان بدان نحوی بلند

هیچ دانسی آشنا کردن بگو
گفت نی ای خوش جوابِ خوب رو
گفت کُلِّ عمرت ای نحوی فناست
ز آن که کشتی غرق این گرداب‌هاست^{۱۵}

نتیجه‌گیری مولوی از این داستان جالب است:

مرد نحوی را از آن در دوختیم
تا شما را نحوِ محو آموختیم
فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف
در کم آمد یابی ای یار شگرف^{۱۶}

یعنی یک حدیث "نحو" داریم و یک حدیث "محو". در اینجا "نحو" نماد علوم ظاهری است، همین علومی که در کتاب‌ها و درس‌ها و بحث‌ها می‌آیند و گاه بر باد دماغ افراد می‌افزایند. این علوم اگر موجب نخوت آدمی شوند، نه فقط او را انسان‌تر نکرده‌اند، که از انسانیتش کاسته‌اند. در مقابل، "حدیث محو" را داریم که به ما درس کم‌آمد و فروتنی و ترک خودخواهی، و در بالاترین مراتب، درس ایثار و کرم می‌دهد. باز به تعبیر خود مولوی، بعضی علم‌ها انسان را گرانبارتر می‌کنند و بعضی علم‌ها موجب سبک‌تر شدن وی می‌شوند. علم‌هایی که موجب سنگینی‌اند، باری بر دوش ما می‌شوند و علم‌هایی که ما را سبک می‌کنند، چون مرکبی ما را بر شانه خود می‌نشانند و تا آسمان‌ها بالا می‌برند.

(۱۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۴۰-۲۸۴۵.

(۱۶) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۵۱ و ۲۸۵۲.

علم‌های اهل دل حمالشان
 علم‌های اهل تن احمالشان
 هین مکش بهر هوا آن بار علم
 تا بینی در درون انبار علم^{۱۷}

□□□

علم چون بر دل زند یاری شود
 علم چون بر تن زند باری شود^{۱۸}

□□□

باش تا روزی که محمولان حق
 اسپ‌تازان بگذرند از نه طبق^{۱۹}

"محمولان حق" کسانی هستند که سوار علم‌اند، نه اینکه علم سوار آنها باشد و آنها را گرانبار و گران‌جان کرده باشد. این محو شدن چیزی نیست جز خود را ندیدن، و مردن از اوصاف بشریت، همان مرتبه‌ای که "قرب به خداوند" نامیده می‌شود. تمام این فضائل در پرتو عشق نصیب آدمی می‌شود.

پس در تصوف عاشقانه مهم‌ترین مسأله ترک خودخواهی و اتصاف به اوصاف کرم و تواضع است که آنهم در پرتو سلوک عشقی حاصل می‌شود. به اعتقاد مولانا بیشتر کارهایی که مردم می‌کنند شیوه‌هایی است برای گریختن از دست خود. اما رهایی واقعی از اسارت خویشتن فقط در عاشقی ممکن است. شخصی که عاشق نیست، گریزگاه‌هایی برای رهایی از خود می‌تراشد که عین

(۱۷) مثنوی، دفتر اول، ایات ۳۴۵۲ و ۳۴۵۷.

(۱۸) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۵۳.

(۱۹) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۴۵.

اسارت است نه رهایی:

تا دمی از هوشیاری وارهند
 ننگِ خمر و زمر بر خود می‌نهند
 جمله دانسته که این هستی فسخ است
 فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
 می‌گریزند از خودی در بی‌خودی
 یا به مستی یا به شغل ای مهتدی^{۲۰}

همه می‌فهمند که وجودشان باری بر دوششان است و برای اینکه از این بار بگریزند یا به سراغ مستی می‌روند یا با مخدرات خود را سرگرم می‌کنند. یا به "شغل" یعنی مشغولیّتی پناه می‌برند یا خود را در امور حقیر حیران می‌کنند، غافل از آنکه حیرت‌انگیزترین و تماشائی‌ترین موجود عالم، خود آدمی است. داستان مارگیر و اژدها در مثنوی، حاوی همین نکات است. داستان مشهور است. مارگیری بود که از کوهستان‌ها مار می‌گرفت و به شهر می‌آورد و به مردم نشان می‌داد و از این راه کاسبی می‌کرد. یکبار در کوهستان اژدهای یخ‌زده و افسرده‌ای را شکار کرد و به تصوّر اینکه اژدهایی مرده است آن را به شهر بغداد آورد و به نمایش نهاد. مردم بغداد برای دیدن اژدها ازدحام کردند. اما این مار بزرگ که در اثر تابش خورشید عراق جان گرفته بود، ابتدا طناب‌ها را پاره کرد و در اولین حمله مارگیر را از بین برد و سپس به تماشاچیان حمله کرد و تعدادی از آنها را هم هلاک کرد.

مولوی از این داستان چند نتیجه اخلاقی مهم در خودشناسی می‌گیرد. یکی از آن نتایج این است:

مارگیر از بهر حیرانی خلق
مار گیرد اینت نادانی خلق^{۲۱}

بینید که در عالم انسانی چه وضعیتی پیش آمده است! آدمیانی که همهٔ عالم
حیران و تماشاگر آنهاست، منتظرند که کسی ماری برایشان بگیرد و آنها به
تماشایش بروند و حیرانش شوند:

صد هزاران مار و گه حیران اوست
او چرا حیران شده است و ماردوست؟^{۲۲}

انسان زیباترین مناظر این عالم است. همهٔ عالم هستی باید به تماشای او
بیایند. حال بینید کارش به کجا کشیده که او به تماشای مار و کوه می‌رود:
آدمی کوهی است چون مفتون شود
کوه اندر مار حیران چون شود^{۲۳}

اینها همه برای این است که آدمی می‌خواهد خودش را از دست خودش
رهایی ببخشد. که البته فرار از خویشتن آسان نیست:
می‌گریزم تا رگم جُنبان بود
کی فرار از خویشتن آسان بود
آنکه از غیری بود او را فرار
چون از او ببرد گیرد او قرار

(۲۱) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۹۹۸.

(۲۲) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۰۲.

(۲۳) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۹۹۹.

من که خصم هم منم اندر گریز
تا ابد کار من آمد خیزخیز
نه به هند است آمن و نه در ختن
آنکه خصم اوست سایه خویشان^{۲۴}

انسان به هر جا که بگریزد، دد و دامی در کمین اوست:
هیچ کنجی بی دد و بی دام نیست
جز به خلوتگاه حق آرام نیست^{۲۵}

این انسان فقط در یک جا می تواند آرامش بپذیرد و آن در خلوتگاه خداوند است. و جز عاشقان، کسی را به این خلوتگاه راه نمی دهند. عاشقی، تمرین پالایش است و مکتب عشق مکتب تصفیه و تخلیص است. این عشق، از مراتب مجازی آغاز می شود تا به حقیقی برسد. در تصوّف عاشقانه، همه گونه عشقی مطلوب و مُجاز است. لکن باید از فانی دل برکند و بر باقی دل نهاد.

زانکه عشق مردگان پاینده نیست
زانکه مرده سوی ما آینده نیست^{۲۶}

حالا این عشق، یکی از خاصیت هایش این است که آدمی را، به تعبیر مولوی، "پُرگفتار" و "شیرین سخن" می کند و او را به دریا وصل می نماید. سرّ اینکه منبع کلام مولوی خود چنین ذخار و تمام نشدنی بود و هرچه می گفت،

(۲۴) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۶۶۸-۶۷۱.

(۲۵) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۹۳.

(۲۶) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۷.

سخنان شنیدنی‌اش بیشتر می‌شد همین بود که کامش از عشق شیرین بود.
شیرینی که محصول تحمّل تلخی‌ها بود. حافظ، خود در یکی از غزل‌های
زیبایش سرّ شیرین سخنی خود را چنین بیان می‌کند:

این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد
اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند

یعنی اگر می‌خواهید شیرینی نصیبتان شود، باید آمادۀ چشیدن تلخی باشید.
باز به قول حافظ "صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد." این نکته مقتبس از
کلام مولانا است:

گر سخن خواهی که گویی چون شکر
صبر کن از حرص و این حلوا مخور^{۲۷}

و در جای دیگر:

تا که شیرینی ما از دو جهان
در حجاب روترش باشد نهان^{۲۸}

این لازمه غیرت الهی است که شیرینی‌ها در ترشی‌ها نهان شده باشند و
کسانی که خواستار شیرینی‌اند باید آمادۀ برخورد با ترشی‌ها و تلخی‌ها گردند.
به تعبیر حافظ:

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست
عاشقی شیوۀ رندان بلاکش باشد

(۲۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۰۳.

(۲۸) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۶۴.

و به قول مولانا:

پاره کرده و سوسه باشی دِلا
گر طرب را بازدانی از بلا
ما بها و خون بها را یافتیم
جانب جان باختن بشتافتیم^{۲۹}

تا اینجا اجمالاً سلوک عاشقانه و یکی از آثارش را که شیرین سخنی و پرگفتاری، و یکی از لوازمش را که تحمل جفا و تلخی است آزمودیم. (۴) حال ببینیم مولوی خود چگونه به آن عشق رسید؟ کدام تلخی ها را تاب آورد تا آن همه شیرینی را نصیب بُرد؟ کدام آمادگی عظیم بود که درهای رحمت و سعادت را به روی او باز کرد؟ تجربه عاشقانه و عمیقی که مولانا در محضر شمس تبریزی یافت، چه بود؟

لبّ مطلب این است که شمس تبریزی به مولانا پیشنهاد یک قمار کرد و مولانا هم بی چون و چرا پذیرفت. مولوی مفتی و فقیه و مدرس و معلم و خطیب و شیخ الاسلام بود؛ مریدان پرنفوذی داشت. مردی خوش بیان و پُرآوازه بود. شمس از او خواست که همه اینها را ترک کند و توقع و امیدی به پاداش و نتیجه نیکو هم نداشته باشد. شمس به مولوی گفت:

گفت که دیوانه نه ای لایق این خانه نه ای^{۳۰}

و مولوی در پاسخ گفت:

رفتم و دیوانه شدم، سلسله بندنده شدم^{۳۱}

(۲۹) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۵۰ و ۱۷۵۳.

(۳۰) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.

(۳۱) همان.

و باز:

گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
گفت که تو شمع شدی قبله این جمع شدی
جمع نیم، شمع نیم، دود پراکنده شدم
گفت که شیخی و سری پیشرو و راهبری
شیخ نیم، پیش نیم، امر تو را بنده شدم^{۳۲}

این گفت و شنود قطعاً میان شمس و مولوی می‌رفته است. و مولوی دعوت شمس را به گوش قبول می‌شنیده است و چنانکه خود او می‌گوید وقتی آن مرحله تلخ و دشوار را پشت سر گذاشت، آن نوشوندگی و نورانیت را در خود یافت:

تابش جان یافت دلم، واشد و بشکافت دلم
اطلس نو بافت دلم، دشمن این ژنده شدم^{۳۳}

کسی که بتواند چنین مجاهدت عظیمی بورزد و شخصیت گذشته خود را ترک کند، از نو متولد می‌شود، و وقتی که از نو متولد شد، درهای حریت و سعادت به روی او گشوده خواهد شد. از نظر مولوی انسان موجودی است که توان این کار را دارد. می‌تواند از نو متولد شود و این نوزائی، معلول و محصول عاشقی است. از نظر عارفانی نظیر غزالی، آدمی می‌تواند از خدا بترسد و در برابر او بلرزد. البته مقام خوف، مقام رفیعی است، ولی نسبت انسان و خدا در

(۳۲) همان.

(۳۳) همان.

این سطح متوقف نمی‌ماند. در مکتب صوفیان عاشق، آدمی می‌تواند خداوند را دوست داشته باشد، به او قرب بورزد، با او انس بگیرد و در اثر این قرب ورزیدن راهی را طی کند که زاهدان خائف به کندی طی کرده‌اند و گاه به انواع آفات مبتلا شده‌اند. مولوی وقتی پیشنهاد شمس را پذیرفت و به آن قمار عاشقانه تن داد به این کشف عظیم رسید. او بدون کمترین توقع پاداشی و بدون انتظار بُردن در این قمار، آماده همه گونه باختن شد و با تن دادن به این قمار درهای رحمت ابدی به روی او باز شد. او دست بُردِ کرم باری را دید. یعنی در قمار کریمانه عشق برنده شد. و همین بود که می‌گفت:

هر دمی مرگی و حُشری دادیم
تا بدیدم دستِ بُردِ آن کرم
از تقاضای تو می‌گردد سرم
ای برده من به پیش آن کرم^{۳۴}

و علاوه بر این، آرزویی جز این نداشت که یک بار دیگر هم به آن قمار توفیق یابد:

خنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر^{۳۵}

سخن بسیار است و وقت تنگ. به همین مقدار باید بسنده کرد. امیدوارم که خداوند جهان عنایتی را که با خاصان و اولیا و پاکان خود داشته، نصیب ما هم بکند، و درهای رحمتش را به روی ما بگشاید.

والسّلام

(۳۴) مثنوی، دفتر پنجم، ایات ۴۲۲۴ و ۴۲۱۶.

(۳۵) دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵.

پرسشی و پاسخ

سؤال: شمس تبریزی که بود و از کجا آمد؟

جواب: در مورد شمس پاره‌ای مطالب تاریخی نسبتاً قطعی وجود دارد و نیز پاره‌ای ابهامات و تیرگی‌ها. بدون شک کسی به نام شمس تبریزی وجود داشته و با مولوی ملاقات کرده و تحول بسیار بنیادینی در او پدید آورده است. هم مولوی در آثار خود به وفور از او نام می‌برد، هم تواریخ دیگر از حادثه دیدار آنها یاد کرده‌اند. برای مثال ابن بطوطه در سفرنامه خود و شمس‌الدین افلاکی در کتاب مناقب العارفين که در حدود هشتاد سال بعد از مولوی نوشته شده، به تفصیل از شمس و داستان‌های وی یاد می‌کند. همچنین فریدون سپهسالار در کتابی که در شرح احوال مولانا و پسرش نوشته از شمس تبریزی یاد می‌کند. و نیز خود سلطان ولد، فرزند مولانا، از آن دیدار استثنائی یاد کرده است. مهم‌تر از همه این موارد، صورت تحریر شده گفتارهای شمس تحت عنوان مقالات شمس است که شخصیت شمس را به نحو نسبتاً روشنی به ما نشان می‌دهد. از مجموع اشارات تاریخی در می‌یابیم که شمس مورد حسادت اطرافیان مولانا قرار گرفت. یک نوبت قونیه را ترک کرد و به سمت سوریه کنونی رفت. مولانا کسانی از جمله پسرش را به دنبال او فرستاد و وی را دوباره به قونیه بازگرداند. اما شمس پس از توقف کوتاهی مجدداً غائب شد و به درستی معلوم نشد که چه بر سرش آمد. در قونیه کسانی مدعی‌اند که محل دفن شمس در یکی از مساجد آن شهر است، یا چاهی را نشان می‌دهند و می‌گویند که جسد وی را در آن انداخته‌اند. ولی اینها افسانه‌ای بیش نیست، هیچ‌کس نمی‌داند چه بر سرش آمد. از مطالعه تاریخ حیات مولانا معلوم می‌شود که مولوی پس از غیبت شمس به درستی نمی‌دانست که او کجاست. و همواره منتظر بازگشت او بود بطوری که اگر کسی به دروغ مژده باز یافتن شمس را به او می‌داد، او به فرد مژده‌دهنده بخشش‌ها می‌کرد. می‌گویند که در صحن مدرسه قدم می‌زد و با خود این رباعی

را می خواند:

که گفت که آن زنده جاوید بمرد
که گفت که آفتاب امید بمرد
آن دشمن خورشید برآمد بر بام
دو چشم بیست و گفت خورشید بمرد^{۳۶}

و وقتی که از بازیافتن شمس خارجی مأیوس شد، او را در وجود خویش بازیافت، و خود شمس دیگری شد و به نورافشانی پرداخت و به سرودن مثنوی روی آورد. اثر مهمی که از شمس تبریزی باقی مانده مقالات شمس است، اما رفیع ترین و ارزنده ترین اثرش شخصیت مولانا است که دست پرورده اوست. اگر مولوی نبود، شمس این اهمیت تاریخی را هرگز پیدا نمی کرد.

سؤال: چگونه می توان عشق را به نحو اکتسابی به دست آورد؟

جواب: در توضیح این سؤال خوب است که اول این شعر از مولوی را برایتان بخوانم:

ای حیات عاشقان در مردگی
دل نیابی جز که در دل بُردگی^{۳۷}

حیات عاشقان در مردگی است و انسان وقتی دل خود را پیدا می کند یا از دل خود باخبر می شود که کسی دل او را برده باشد. گاهی انسان چیزهایی دارد که خودش هم از وجودشان غافل است. فقط وقتی متوجه آنها می شود که رباینده ای آن چیز را از او بر باید. غارتگری معشوقان در اینجا عین بخشش گری و سخاوتمندی و منت نهی است. باری، اصل آن است که دل را ربوده باشند. اما

(۳۶) زندگانی مولانا جلال الدین، بدیع الزمان فروزانفر، ص ۷۹.

(۳۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۵۴.

برای این کار هم باید اهل طلب بود. در وادی سلوک اولین قدم "طلب" است. به بیان مولوی:

کین طلبکاری مبارک جنبشی است
این طلب در راه حق مانع‌کشی است
این طلب مفتاح مطلوبات توست
این سپاه و نصرتِ رایات توست^{۳۸}

□□□

زین طلب بنده به کوی تو رسید
درد مریم را به خرمابُن کشید^{۳۹}

□□□

آب کم جو تشنگی آور به دست
تا بجوشد آب از بالا و پست
تَا سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ آید خطاب
تشنه باش اللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ^{۴۰}

دردمندی و عطشناکی و طلبکاری شرط است و اگر کسی نازنین‌وار و آسوده‌خاطر نشست و نازپرورد تنعم بود، به جایی نمی‌رسد. بلی نادری از مردم خوش اقبالند، یعنی زمین ناکنده، آب برایشان می‌جوشد:

گر رسد جذبه خدا آب معین
چاه ناکنده بجوشد از زمین^{۴۱}

(۳۸) مثنوی، دفتر سوّم، ایات ۱۴۴۲ و ۱۴۴۳.

(۳۹) مثنوی، دفتر دوّم، بیت ۹۸.

(۴۰) مثنوی، دفتر سوّم، ایات ۳۲۱۲ و ۳۲۱۹.

(۴۱) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۴۵.

اما این وصف الحال نوادر است. بیشتر مردم باید زمین را بکنند تا به آب
 برسند. تازه گاهی می‌کنند و به آب هم نمی‌رسند. پس:
 اصل خود جذبه است لیک ای خواجه تاش
 کار کن موقوف آن جذبه مباش^{۴۲}

□□□

لُعْبِ معکوس است و فرزین بند سخت
 حيله کم کن کار اقبال است و بخت^{۴۳}

اما از سوی دیگر، طلب و جهد و صبوری باید با همدیگر باشند تا انسان به
 جایی برسد. طلب بی تحمّل رنج نداریم. و بزرگ‌ترین رنج هم، رنج ترک
 تعلّقات است. یعنی رنجی است در راه پالایش و پیرایش. به قول مولوی:
 پوست از دارو بلا کش می‌شود
 چون ادیم طایفی خوش می‌شود^{۴۴}

□□□

بر نمد چوبی که آن را مرد زد
 بر نمد آن را نزد، برگرد زد^{۴۵}

به فرش و نمد چوب می‌زنند، اما در واقع این چوب را نه بر نمد که بر
 خاک‌هایی که در نمد رفته‌اند، می‌زنند تا خاک‌ها بیرون روند و فرش فارغ از
 بیگانه‌ها شود. همیشه بالاترین سختی‌ها، ترک تعلقات و بیرون راندن

(۴۲) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۴۷۷.

(۴۳) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۴۶۷.

(۴۴) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۰۲.

(۴۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۰۱۱.

بیگانه‌هاست و تحمل این دشواری زمینه‌ساز برکات فراوان است. ریاضتِ انسان‌پرور، "خدمت بی‌توقع" و "تحمل جفای خلق" است، به قول مجیرالدین بیلقانی:

در خاک بیلقان برسیدم به زاهدی
گفتم مرا به تربیت از جهل پاک کن
گفتا برو چو خاک تحمل کن ای فقیه
یا هرچه خوانده‌ای همه در زیر خاک کن

این تلخی‌ها البته شیرینی‌های بسیار در پی دارد. وقتی که روح آدمی پاک و شفاف شد، آمادۀ عاشق شدن می‌شود. کسی که مقهور انواع تعلقات است، دلی که هنوز ناپاک است، ربودنی نیست. پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز. و به قول مولانای عزیز:

عشق چون وافی است وافی می‌خرد
در حریف بی وفا می‌ننگرد^{۴۶}

آنکه حاضر نیست همه وجود خود را بدهد، هیچ پاره از وجود او را بر نمی‌دارند و به چیزی نمی‌خرند.

سؤال: آیا می‌توانیم بگوییم که بعضی از انسان‌ها به پای عشق و بعضی دیگر به پای ترس در وادی سلوک پیش می‌روند؟

جواب: در روایات داریم که کسانی خداوند را از روی ترس عبادت می‌کنند، این عبادت بردگان است. کسانی خداوند را به طمع بهشت عبادت می‌کنند، این عبادت تاجران است. و کسانی هم خداوند را برای خود خداوند عبادت

می‌کنند، این عبادت احرار و آزادگان است. پس سه دسته مردم و سه گونه عبادت داریم. همه آدمیان خداوند را یک‌جور نمی‌بینند و برای یک چیز نمی‌خواهند. مولوی در یکی از غزل‌های زیبایش می‌گوید:

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست
جمله شاهانند آنجا بردگان را بار نیست
گر نهی پرگار برتن تا بدانی حدّ ما
حدّ ما خود ای برادر لایق پرگار نیست^{۴۷}

ما یک خدا داریم، امّا افراد به انگیزه‌های مختلف به سوی او می‌روند. یکی به خاطر حاجت‌های دنیوی به سوی او می‌رود و دیگری به سائقه حوائج اخروی، و یکی هم بدون هیچ توقّع. از یکی از عارفان نقل است که چوبی به دست داشت که دو سر آن شعله‌ور بود. از او پرسیدند به کجا می‌روی؟ گفت می‌روم تا با یک سر این چوب بهشت را بسوزانم و با سر دیگرش جهنم را، تا مردم به خاطر بهشت و جهنم خداوند را یاد نکنند، و فارغ از ترس و طمع به خداوند پردازند. امّا این مرتبه رفیعی است. اکثر مردم از طریق ترس از دوزخ یا طمع به بهشت به سوی خداوند می‌روند. چرا که اکثر مردم جز حساب سود و زیان چیز دیگری را نمی‌شناسند. لذا پیامبران مبشرین و مندرین هستند. پس انواع عبادت‌ها، انواع خداشناسی‌ها و انواع خداخواهی‌ها داریم. و همه اینها حق‌اند و اشکالی ندارند. هر کس خداوند را در مرتبه خود و به قدر خود پیدا می‌کند. و همین امر نشانه کرم باری است. یعنی خداوند هر کس را همان‌طور که هست، می‌پذیرد. هیچ کس نمی‌باید بگوید که من چنانم که دیگر خداوند مرا نمی‌پذیرد.

از نظر مولوی مقام عاشقی فوق دینداری است. البته با آن منافاتی هم ندارد:

مطرب عشق این زند وقت سماع
بندگی بند و خداوندی صداع
بندگی و سلطنت معلوم شد
زین دو پرده عاشقی مکتوم شد^{۴۸}

"بندگی" و "سلطنت" مقولات شناخته شده‌ای هستند، اما عاشقی چیزی ورای اینهاست. عاقلان به دنبال سود و زیان هستند و عاقلانه دین می‌ورزند. ولی آنکه به مقام عاشقی وارد می‌شود سودای سود و زیان را ترک کرده است. و این مقامی است که دین از مردم نخواسته است. پیامبران نیامده‌اند تا به مردم بگویند عاشق شوید. این برای متوسّطان تکلیف فوق طاقت است و فقط کار نخبگان و نوادر است. باز به قول مولانا:

پس محبّ حق به امید و به ترس
دفتر تقلید می‌خواند به درس
و آن محبّ حق ز بهر حق کجاست
که ز اغراض و ز علّت‌ها جداست؟^{۴۹}

سؤال: مرحوم دکتر شریعتی سخنی دربارهٔ تشیع صفوی و صوفیگری دارد. آیا می‌توان رابطه‌ای میان این دو به دست آورد؟

جواب: مرحوم شریعتی تشیع آفت‌زدهٔ دوران صفوی و بعد از آن را "تشیع صفوی" می‌نامید. در آن دوران تصوف رایج بود، لکن از قضا علمای بزرگ

(۴۸) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۴۷۲۱ و ۴۷۲۳.

(۴۹) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۴۵۹۴ و ۴۵۹۵.

دوران صفویه مخالف تصوف بودند. برای مثال ملامحمدباقر مجلسی از مخالفان درجه اول تصوف خانقاهی است و در نوشته‌هایش انتقادات شدیدی از این جریان کرده است. پدر ملامحمدباقر، یعنی ملامحمدتقی مجلسی، متهم به داشتن گرایش‌های صوفیانه بود. و پسرش می‌کوشید تا ضمن انتقاد شدید از صوفیه، پدر خود را هم از این بابت تبرئه کند. نکته قابل توجه اینکه در دوران صفویه رابطه شاه با قزلباش بر اساس نوعی رابطه مرید - مرادی بنا نهاده شده بود. شیخ صفی‌الدین اردبیلی که جد صفویه بود، خود شیخ و مرشد قلمداد می‌شد. و شاه عباس به زیارت آرامگاه او می‌رفت. با اینهمه، عالمان دوران صفویه علی‌العموم مخالفت خود را با تصوف ابراز می‌کردند. لذا به نظر من افت بزرگ تشیع در دوران صفویه، تصوف نبود. البته مقصودم این نیست که در آن دوران تصوفی در کار نبود. تصوف رایج بود و علما و فقها هم در مقابل آن جبهه‌گیری می‌کردند و از قدرت خود برای صوفی‌کوبی و حتی صوفی‌کشی استفاده می‌نمودند. پسر مرحوم وحید بهبهانی به نام آقامحمدعلی کرمانشاهی که در دوران فتح‌علی شاه می‌زیست، در حوزه زعامت خود بعضی صوفیان را گرفت و کشت. چرا که این افراد را مرتد می‌دانست و حتی مشتاق‌علیشاه (که تار سوم سه‌تار به نام اوست) به همین نحو در کرمان کشته شد. بعضی از صوفیان آن دوران هم از ترس جانشان از ایران فراری شدند و به کشورهای دیگر رفتند. روی هم رفته مشکلات صوفیه از دوران صفویه به این سو نسبتاً بیشتر شد و قدرت علما و فقها چندان بود که می‌توانستند جان آنها را جداً به خطر اندازند و این امر تا حدی ناشی از ضعف دولت مرکزی یا تبعیت بعضی از شاهان از پاره‌ای از این فقیهان بود.

با اینهمه، به نظر می‌رسد وجه ممیز تشیع صفویه، تصوفی بودنش نیست، فتاھتی بودنش است. غلبه اسلام فتاھتی و چیرگی فقه مربوط به این دوران است. در این دوران فقیهان پرچمدار شریعت شدند و قدرت بسیار گرفتند. وجه

ممیز دیگر، ملی شدن کیش تشیع و لذا انگشت نهادن بر تفاوت‌های بین تشیع و تسنن بود. این کار بیشتر جنبه سیاسی و ملی داشت و می‌خواستند از این طریق ایران را در برابر حمله‌ها و هجوم‌های ترکان سنی نگهداری کنند.

به هر حال، تاریخ دوران صفوی بسیار قابل توجه است. در این دوران مرزهای ایران را با مرزهای تشیع یکی گرفتند و تکیه افراطی بر تشیع ایرانی موجب تشدید تضادها و تفاوت‌های اهل سنت و شیعه شد و پاره‌ای امور غیرمهم را بسیار مهم جلوه داد. پاره‌ای خرافات به جدّ به مذهب شیعه وارد شد. بعضی آداب و رسوم خاص مثل مراسم روضه‌خوانی، سینه‌زنی، عَلم به دست گرفتن و امثال آن از یادگارهای آن دوران است و پاره‌ای از آنها به اعتقاد مرحوم شریعتی از جهان مسیحیت وارد فرهنگ شیعی شد. برای این بود که مرحوم دکتر شریعتی عموم مشکلات شیعیان (حتّی در سطح جهان‌بینی‌شان) را به تشیع صفوی نسبت می‌داد و آن را انبانی برای آنچه خرافی و منحرف از تشیع می‌دانست، تلقی کرد.

سؤال: لطفاً دربارهٔ دین‌شناسی فقیهان و دین‌شناسی عارفان و تفاوت‌هایشان توضیح دهید.

جواب: فقه قشر دین و پوسته خارجی آن است و فقط به آداب تقلیدی و ظاهری توجه دارد. در فقه خداوند به صورت یک ارباب طلبکار تمام سخنش با انسان از مقوله پاداش و کیفر و امر و نهی است. و از عشق و انس و حتی اخلاق در آن خبری نیست. نمی‌گوییم فقه بد است می‌گوییم که توقف در این مقام خوب نیست، باید از این سطح عبور کرد. خدایی که عارفان به ما معرفی می‌کنند، دوست‌داشتنی است، می‌توان با او سخن گفت و هر روز به شکوفایی و صفای قلبی بیشتری نائل شد. خداوند نزد عارفان فقط در چهره یک آمر و ناهی یا یک سلطان جبار جلوه نمی‌کند، بلکه در چهره یک معشوق جلوه گر می‌شود. و بسی فرق است میان کسی که فقط می‌توان از او ترسید، با کسی که می‌توان با وی

انس گرفت و به او عشق ورزید. هر دو چهره خداوند را باید دید. قشریتی که توجه صرف به فقه بارمی آورد، گاه بسیار دل آزار و انسان ستیز است. مدارا و محبّت دیندارانه را باید در عرفان و باطن دین جست نه در قشر بریده از مغز آن. حافظ می گفت:

بیار باده پنهان که یک حکایت فاش
 بگویم و بکنم رخنه در مسلمانی
 به خاک پای صبوحی کشان که تا من مست
 ستاده بر در میخانه ام به دربانی
 به هیچ زاهد ظاهرپرست نگذشتم
 که زیر خرّقه نه زّار داشت پنهانی

یعنی ظاهرپرستان، منافقاند و در زیر جامه دین، حمل بی دینی می کنند و کارشان نهایتاً به کفر آشکار می رسد. این حرف بسیار حکیمانه است. زاهد ظاهرپرست، در باطن کافر است. او از عمق خبر ندارد و به همین دلیل دیندار نیست. قشری گری آدمی را از روح محبت که پیام اصلی ادیان است، دور می کند و او را به انبانی از کینه ها و نفرت ها تبدیل می کند. چنین آدمی جانور کژطبعی خواهد شد که نه سعادت دنیا دارد، نه سعادت آخرت. به همین دلیل است که من می گویم اگر ما دینداری را از مبدأ عارفان آغاز کنیم، وقتی به فقه می رسیم آن را در جای خود خواهیم نشاند و حُسن استفاده خواهیم کرد. ولی اگر از مبدأ فقیهان آغاز کنیم چه بسا که قشر ستر شریعت، ما را به اعوجاجی مبتلا کند که همیشه چوبش را بخوریم و از سیر الی الله محروم شویم.

غم عاشقی و خنده معشوقی*

○ عارفان ایران چگونه به عید و تحول طبیعت می‌نگریسته‌اند و تصویر عارفانه از نوشدن طبیعت در عید نوروز چگونه تصویری بوده است؟

● بهار است و عید نوروز است و روزگار و طبیعت خندانند. از ویژگی‌های عید، نوروز این است که منطبق با عید طبیعت است. یعنی هم اول سال است، هم این اول سال همیشه با بهار طبیعت و جشن تاریخ مقارن است و به قول سعدی «اسدادی است که در آن "تفاوت نکند لیل و نهار"». قرارداد محض نیست. عارفان در باب عید سخن بسیار گفته‌اند لکن در میان عارفان ایرانی و عارفان ایرانی این تفاوت هست که چون در ایران عید تقویمی با عید طبیعت تقارن یافته‌اند عارفان ما نکته‌های نابی را در عید دیده‌اند که دیگران ندیده‌اند. در ایران عارفان ایرانی شاید مولوی کسی باشد که بیش از دیگران به این مقوله مهم

و دل‌انگیز پرداخته است. من مایلم ابتدا این غزل را از مولوی بخوانم تا بعداً دربارهٔ عید و جشن طبیعت سخنان بیشتری بگویم. این غزل یکی از غزل‌های بسیار لطیف و ناب مولوی است. می‌گوید:

پنهان مشو که روی تو بر ما مبارک است
نظاره تو بر همه جان‌ها مبارک است
یک لحظه سایه از سر ما دورتر مکن
دانسته‌ای که سایهٔ عنقا مبارک است
ای بستگان تن به تماشای جان روید
کاخر رسول گفت تماشا مبارک است
ای نوبهار حسن بیا کان هوای خوش
بر باغ و راغ و گلشن و صحرا مبارک است
بر خاکیان جمال بهاران خجسته باد
بر ماهیان تپیدن دریا مبارک است
دل را مجال نیست که از ذوق دم زند
جان سجده می‌کند که خدایا مبارک است^۱

من هم می‌خواهم بگویم بر هموطنان مان در آمدن عید و برون رفتن کهنه‌ها و فرار سیدن نوها و سبز شدن روزگار و ریختن باران و وزیدن نسیم و خندیدن گل‌های بهاری مبارک است.

در بهار نمادهای بسیاری هست که عارفان را به تأمل وامی‌دارد؛ خندیدن گل، صفایی که در صبح هست، لطافت و پاکی که در باران و دریا هست، عطری که در گل هست، گره‌گشایی که در نسیم هست، اینها همه برای عارفان تأمل‌انگیز

بوده‌اند و از هر یک از اینها درسی گرفته‌اند و به ما هم درسی آموخته‌اند. بهار را باید خنده طبیعت دانست. و بالاتر از او باید خنده خداوند دانست، و این لبخند خداوند بالاترین هدیه‌ای است که هنگام عید به آدمیان عرضه می‌شود و بالاترین مبارکباد و خجسته‌باشی است که خداوند به عالمیان می‌گوید. من همیشه با خود فکر می‌کردم که خندیدن برای عارفان چه معناها دارد و در آثار عرفانی خودمان یافتیم که دست‌کم برای خنده دو معنای مهم قائل‌اند: یکی خنده‌ای که از سر تمسخر است و دیگری خنده‌ای که عین شکفتن وجود است. مولوی این هر دو معنای از خنده را در آثار خود بکار گرفته است. یکی وقتی که می‌گوید: "گل خندان که نخندد چه کند؟" در آنجا اشاره دارد به اینکه وجود گل عین خندیدن است؛ عین گشادگی است؛ عین شکفتن است؛ و در جای دیگری وقتی که می‌گوید که:

مست و خندان ز خرابات خدا می‌آیی
بر شر و خیر جهان همچو شرر می‌خندی
همچو گل ناف تو بر خنده بریده است خدا
لیک امروز مها نوع دگر می‌خندی^۲

خنده آتش بر بد و نیک جهان، بر خشک و تر جهان، خنده تمسخر است. اما خنده گل افتتاح است. خنده‌ای است که حکایت از گشوده شدن افق تازه‌ای می‌کند. علی‌الخصوص که خنده گل همواره با پخش عطر همراه است و عطر و بوی خوش نشانی از جان دارد، و متعلق به عالم ارواح است، و نسیم که حامل بوی خوش است، پیک ارواح هم هست، و بوی خوش همیشه مقدمه روی خوش است و سالک ابتدا فریفته بو می‌شود تا آخر الامر به دیدن رو برسد و

کمترین مرتبه وصال شنیدن بو و بالاترین مرتبه آن، مست شدن از نگاه در چشم و روی محبوب است:

من و باد صبا مسکین دو سرگردان بی حاصل
من از افسون چشمت مست و او از بوی گیسویت^۳

و:

گر به نزهتگاه ارواح برد بوی تو باد
عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند^۴

برای عارفان ما "گل"، نه فقط از لحاظ زیبایی و رنگ و بوی آن، بلکه از آن حیث که موجودی است عین انفتاح، مورد توجه بوده است. "گل" عین خندیدن و گشوده شدن است. و این فتوح و گشایش چه واژه دل‌انگیزی برای عارفان بوده است:

گشاد کار مشتاقان در آن ابروی دل‌بند است
خدا را یک نفس بنشین گره بگشا ز پیشانی^۵

وقتی حافظ می‌گوید: "بود آیا که در میکده‌ها بگشایند" فقط گشودن در میکده‌ها را منظور ندارد. گشودن و فتح مطلق را می‌خواهد. دشمن‌ترین دشمنان عارفان، قفل است و محبوب‌ترین محبوبشان کلید. چرا که کلید همان و گشودن همان. پس:

(۳) دیوان حافظ.

(۴) دیوان حافظ.

(۵) دیوان حافظ.

به صفای دل رندان و صبوحي زدگان
بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند^۶

حافظ در کلمات خود، غنچه را نماد قفل و فروبستگی گرفته است و برای
نسیم صفت مفتاحی و گره گشایی ذکر کرده است:
چون غنچه گرچه فروبستگی است کار جهان
تو همچو باد بهاری گره گشا می باش^۷

یا:

دلا چو غنچه شکایت ز کار بسته مکن
که باد صبح نسیم گره گشا آورد^۸

مولانا هم کار پیامبر (و بل همه پیامبران) را گشادن می داند و می بیند:
هست اشارات محمد المُرَاد
کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد^۹

پس حالا گل محمدی هم معنا و جلوه دیگری پیدا می کند! باری عید نوروز
که با خود گل و نسیم و باران را به همراه می آورد، حامل چه معانی والایی که
نیست. هم غنچه که نماد قفل و غم است و هم گل که نماد کلید و طرب و فتح و
گشایش است، همه درس ها و پیامدهای متعددی را به گوش می رسانند:

(۶) دیوان حافظ.

(۷) دیوان حافظ.

(۸) دیوان حافظ.

(۹) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۷۴.

هر گل نو ز گلرخی یاد همی دهد ولی
 گوش سخن شنو کجا دیده اعتبار کو؟
 گفت مگر ز لعل من بوسه نداری آرزو
 مردم از این هوس ولی قدرت و اختیار کو؟^{۱۰}

خدا را می خوانیم که قدرت و اختیار بوسه برگرفتن از روی لطیف طبیعت
 را که صنع جمیل اوست به همه ما عطا کند.
 ○ در آثار عارفان می بینیم که گاه حزن و اندوه را ارجی والا می نهند.
 چگونه چنین نگرشی با طرب و خنده طبیعت و انسان قابل جمع است؟
 ● برای پاسخ به این سؤال خوب است که استشهاد کنم به شعری از مولوی:
 می گوید که:

گرچه من خود ز عدم دلخوش و خندان زادم
 عشق آموخت مرا شکل دگر خندیدن^{۱۱}

لذا دو نوع خنده و طرب داریم، و بر همان قیاس هم دو نوع غم داریم. عشق
 به آدمی خنده ای از نوع دیگر می آموزد. مولوی در جای دیگر، در مثنوی
 می گوید:

از غم و شادی نباشد جوش ما
 با خیال و وهم نبود هوش ما
 حالتی دیگر بود کان نادر است
 تو مشو منکر که حق، بس قادر است^{۱۲}

(۱۰) دیوان حافظ .

(۱۱) دیوان کبیر، غزل ۱۹۸۹.

(۱۲) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۰۶-۱۸۰۷.

غم عارفان ما غم عاشقی است و خنده آنها خنده معشوقی است. و اگر از مولوی و احمد غزالی بپذیریم برای عشق دو رکن وجود دارد: رکن عاشقانه و رکن معشوقانه. چنین نیست که عشق فقط نزد عاشق باشد. بلکه نزد معشوق هم پیدا می شود. یعنی عشق هم چهره معشوقانه دارد و هم چهره عاشقانه. و لکن به تعبیر مولوی:

لیک عشق عاشقان تن زه کند
عشق معشوقان خوش و فربه کند
عشق معشوقان نهان است و ستیر
عشق عاشق با دو صد طبل و نفیر^{۱۳}

عشق وقتی نزد معشوق می رود، معشوق را زیبا و فربه می کند، وقتی نزد عاشق می آید او را زردروی و لاغر می کند. بر همین قیاس باید بگوییم که عشق در دو چهره دیگر هم ظاهر می شود: وقتی که نزد معشوق می رود خنده می آورد؛ وقتی نزد عاشق می رود، گریه می آورد؛ وقتی در دل معشوق می نشیند طرب افزاست؛ وقتی در دل عاشق می نشیند غم می افزاید. اما نه این غم و نه آن طرب، هیچ کدام به معنای خنده و گریه ای که "حادث اند" و "عارض اند" و گاهی بر روی لب و چهره می نشینند و گاهی بر می خیزند، نیست.

جور و احسان، رنج و شادی حادث است
حادثان میرند و حق شان وارث است^{۱۴}

بلکه آن غم و طرب به معنای "قبض" و "بسطی" است که در عارفان وجود دارد.

(۱۳) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۳۹۳.

(۱۴) مثنوی، دفتر اول بیت ۱۸۰۹.

غم آنها، قبض آنهاست و شادی شان، بسط شان. خود قبض و بسط هم مراتب و مراحل دارد. مرحله نهایی بسط، همان مستی است که باده را هم مست می‌کند:
 باده از ما مست شد نه ما از او
 قالب از ما هست شد نه ما از او^{۱۵}

مولوی در مثنوی چند بار از قبض و بسط سخن گفته است. یکی از آن موارد در ابتدای داستان عاشق بخارایی است که می‌گوید:
 چون که قبضی آیدت ای راهرو
 آن صلاح توست آتش دل مشو
 زانکه در خرجی در آن بسط و گشاد
 خرج را دخی بباید ز اعتداد^{۱۶}

می‌گوید قبض مثل بستن مشتم است و بسط مثل باز کردن دست. نه همیشه می‌توان دست را باز نگه داشت و نه همیشه می‌توان دست را مشتم کرد. این قبض و بسط باهم‌اند. لذا غم عاشقان، مقدمه طرب آنهاست. و طرب آنها مسبوق به غم آنهاست. این غم، غم دنیا نیست؛ غم تنهایی هم نیست؛ بلکه غم جدایی است. و فرق است میان جدایی و تنهایی. در شعرهای حافظ این دو گونه غم بخوبی از هم جدا شده‌اند. حافظ از غم دنیا به شراب پناه می‌برد:
 راه خلوت‌گه خاصم بنما تا پس از این
 می‌خورم با تو و دیگر غم دنیا نخورم^{۱۷}

(۱۵) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۱۵.

(۱۶) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۳۴-۳۷۳۵.

(۱۷) دیوان حافظ.

۱۰:

غم دنیای دنی چند خوری باده بخور
حیف باشد دل دانا که مشوش باشد^{۱۸}

۱۱:

چون نقش غم ز دور ببینی شراب خواه
تشخیص کرده ایم و مداوا مقرر است^{۱۹}

اما همین حافظ غم عاشقانه را استقبال می کند.
چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد
ما به امید غمت خاطر شادی طلبیم^{۲۰}

این غم با شادی قابل جمع است. اما برای غم دنیا باید راه علاجی جست. مولوی
هم از غم می گوید:

در غم ما روزها بیگانه شد
روزها با سوزها همراه شد
روزها گر رفت، گو رو باک نیست
تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست^{۲۱}

این مولانا که روزگارش در غم سپری شده است همان کسی است که

(۱۸) دیوان حافظ.

(۱۹) دیوان حافظ.

(۲۰) دیوان حافظ.

(۲۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵-۱۶.

می‌گوید:

باده غمگینان خورند و ما ز می خوشدل‌تریم
رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش
خون غم بر ما حلال و خون ما بر غم حرام
هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش^{۲۲}

و همان کس است که می‌گوید:

ای می‌بترم از تو،
من باده‌ترم از تو.^{۲۳}

پس غم عاشقانه داریم و خنده عاشقانه، خنده دنیا دارانه و گریه دنیا دارانه هم داریم. یکی عین تعلق است و دیگری عین ترک تعلق است. یکی شادی و طربی است منوط و مسبوق به زوال تعلقات، و دیگری فرح و طرب ناشی از تملک و فزونی تعلقات.

برمی‌گردیم به قصه عید. باران به نظر من نماد آشتی کردن فیزیک و متافیزیک است؛ نماد خندیدن آسمان و زمین به روی یکدیگر است. و به همین دلیل هم باران و نسیم، که یکی حامل عطر است و دیگری حامل لطافت و پیام آسمان برای زمین، هر دو عارفان را الهام بسیار داده‌اند. تمثیل بسیار زیبای مولوی این است که: وقتی باران به زمین می‌بارد، آلودگی‌ها را می‌شوید و خود آلوده می‌شود، پس دوباره تبخیر می‌شود و به بالا می‌رود و در آنجا آلودگی‌های خود را وامی‌نهد و شست و شوی مجدد پیدا می‌کند و دوباره به سوی زمینان برمی‌گردد. و این غم روبی و غبارشویی باران مستمراً ادامه دارد.

(۲۲) دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷.

(۲۳) دیوان کبیر.

یعنی چشم نواز شگر و رحمت شست و شوگر خداوند است که دمی از نگریستن و شستن باز نمی ایستد:

آب چون پیگار کرد و شد نجس
تا چنان شد کاب را رد کرد حس
حق ببردش باز در بحر صواب
تا بشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آید او دامن کشان
هی کجا بودی به دریای خوشان
من نجس زینجا شدم پاک آمدم
بستم خلعت سوی خاک آمدم
بین بیایید ای پلیدان سوی من
که گرفت از خوی یزدان خوی من^{۲۴}

تمثیل بسیار لطیفی است. آب از آسمان فرو می ریزد؛ ناپاکان را می شوید، غبار ناپاکی بر روی این آب می نشیند، خداوند این آب را به نزد خود می برد؛ خوی غافر و طاهر و ساتر خود را به این آب می بخشد و دوباره آن را به سوی زمینیان باز می گرداند و این لطف و نوازش هر ساله تکرار می شود. عید و باران های بهاری نماد بازگشت رحمت های خداوند است به روی زمین برای شست و شوی ناپاکان.

حالا که به اینجا رسیدیم این را هم از قول مولوی بگویم که اولاً:
خود غرض زین آب، جان اولیاست
که غسول تیرگی های شماست^{۲۵}

(۲۴) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۰-۲۰۴.

(۲۵) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۲۱.

ثانیاً:

آب گفت آلوده را در من شتاب
گفت آلوده که دارم شرم از آب
گفت آب این شرم بی من کی رود
بی من این آلوده زائل کی شود^{۲۶}

ناپاکانی که از آب خجالت می‌کشند باید بدانند که خجالت آنها را هم این
آب خواهد شست. باید در این آب، عریان بجهند و هیچ شرمی نکنند. خرقة
خود را بدرند و بی واسطه بدان برسند. تعلقات را فرو ریزند، بلکه از او بخواهند
تا تعلقاتشان را بشوید.

آشنایان ره بسدین معنی برند
در سرای خاص بار عام نیست
تسا نسوزد بر نیاید بوی عود
پخته داند کین سخن با خام نیست^{۲۷}

آخر به قول مولوی:

گر نباشد آب‌ها را این کرم
کو پذیرد مر خبث را دم به دم
وای بر مشتاق و بر اومید او
حسرتا بر حسرت جاوید او

(۲۶) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۶۷-۱۳۶۸.

(۲۷) دیوان سعدی.

آب دارد صد کرم صد احتشام

که پلیدان را پذیرد والسلام^{۲۸}

اینهمه لطف و صفا و شویندگی و بخشندگی و خداصفتی که در آب، در باران و در دریا هست، همه یک جا در بهار، در پیش چشم آدمی است. گمان نمی‌کنم هیچ حالتی از احوال طبیعت مثل بهار اینهمه آموزنده باشد و اینهمه درس در دل آن نهفته باشد. بی سبب نبود که پیشینیان ما که با طبیعت تماس بیشتری داشتند، و هنوز صنعت و مصنوعیت این همه چیرگی و هیمنه بر روح آدمیان نیافته بود، چنین وقتی را برای عید انتخاب کردند و هم‌زمان با نوشدن طبیعت، احوالشان را نو کردند.

○ نحوه نگرش عارفان ما به عید تا چه حد تحت تأثیر مناجاتی بودن یا خراباتی بودن آنها قرار داشته است؟

● تعبیر "مناجاتی" و "خراباتی" جزو تعبیرات دقیق عارفان ما نیست. نزد آنان بیشتر تعبیر "خوفی" و "عشقی" یا "قبضی" و "بسطی" هست. مثلاً در باب ابوعلی دقاق که از صوفیان قرن چهارم است، نوشته‌اند که قبض بر مزاج او چیره بوده است. در حالی که مولانا کسی بوده که بر احوال او بسط غلبه داشته است. این بیانگر نوعی تطور در تاریخ تصوف ماست. تصوف ما در ابتدا و در پنج قرن اولیه بیشتر خصلت خوفی داشت و شاید با احمد غزالی و البته با ظهور مولانا بود که بسط، چیرگی و غلبه بسیار پیدا کرد. نزد حافظ هم ما همین نوع تصوف را می‌بینیم، البته با تفاوت‌هایی که تصوف او با تصوف پیشینیان داشته است. تصوف بسطی آدمی را گشاده‌رو می‌کند و نگاه او را به طبیعت و تاریخ معطوف می‌دارد، در تصوف قبضی شخص انزوا می‌گیرد و بهره و تمتع لازم را

از طبیعت نمی‌برد و نگاه او معطوف به درون می‌شود. مثلاً غزالی که از بزرگان صوفیه است و خوف کیش و قبض پیشه است، سخن چندان در باب طبیعت ندارد. از سمبولیسم طبیعت استفاده نکرده است. دریا، کوه، باران، عشق، و... در کلمات او نقش زیادی ندارند.

اما وقتی به مولوی می‌رسیم فقط یک مقوله دریا چنان او را مست می‌کند که با آن مستی، می‌تواند عالمی را مخمور گرداند. یا به حافظ که می‌رسیم مفاهیم نسیم، گل، باران، سحر، شب در شعر او نقش بسیار زیادی دارند که نشان می‌دهد او پنجره دلش را به روی طبیعت گشوده بوده است. قصه قبض و بسط یا خوف و عشق، قصه اختیاری نیست و به تعبیر حافظ:

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار

این موهبت رسید ز میراث فطرت^{۲۹}

ولی من در میان عارفان، عارفان اهل بسط را بیشتر می‌پسندم و تصور می‌کنم که بهره آنها از هستی و مستی بیشتر بوده است و رزقشان فراوان‌تر و دستشان پرت‌تر. و برای اثبات این امر کافی است که مولوی را با غزالی مقایسه کنیم یا حافظ را با کسی مثل سنایی و دیگران.

از مولوی می‌گفتم و استفاده‌ای که از نماد دریا می‌کرد. از لوازم توجه به دریا، توجه به ماهی است. ماهی ساکن و مقیم آب است، و آب و دریا، به سبب بیکرانگی و شفافیت و بخشنده‌گی و شوینده‌گی و لطافت، نماد عالم معنا و ملکوت‌اند. لذا ماهیان در اولین برداشت عبارت‌اند از ملکوتیان و جان‌های مقدس این ملکوتیان که همه چیزشان خداست: نفس کشیدنشان، خوابشان، بیداری‌شان، غذاشان... درست مثل ماهی که همه چیزش آب است:

ماهیان را نقد شد از عین آب
نان و آب و جامه و دارو و خواب^{۳۰}

خوابشان آب است، لباسشان آب است، همه چیزشان آب است و در جای دیگر
می گوید:

پاسبان بر خوابناکان برفزود
ماهیان را پاسبان حاجت نبود^{۳۱}

کسی که مالی و متعلقاتی دارد وقتی که به خواب می رود به پاسبان احتیاج
دارد. ماهی نه متعلقاتی دارد و نه به خواب می رود. پس نماد بی تعلقی محض
است. نماد بیداری محض است. موجودی است که نماد تماس بی واسطه با عالم
معناست. ماهی چنین معنایی را دارد. و به همین دلیل مولانا می گفت:

گرچه صد چون من ندارد تاب بحر
لیک من نشکیم از غرقاب بحر
جان و عقل من فدای بحر باد
خون بهای عقل و جان این بحر داد
تا که پایم می رود رانم در او
ور بماند پا چو بطنم در او^{۳۲}

من مشتاقانه به سوی دریا می روم و تا آنجا که بتوانم در آب راه می روم، اگر
نتوانستم مثل مرغابی در آن شنا می کنم.

(۳۰) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۶۶.

(۳۱) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۵۳۱.

(۳۲) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۸-۱۳۶۰.

ما همه مرغایانیم ای غلام
بحر می‌داند زبان ما تمام^{۳۳}

دریا زبان دیگری دارد، ماهیان زبان دیگر دارند، برای ورود در دریا
مرکب دیگری لازم است.

تا به دریا سیر اسپ و زین بود
بعد ازینست مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی ابتر است
خاص آن دریایان را رهبر است^{۳۴}

زبان دریا و مرکب مناسب دریا، بی‌زبانی و خامشی حیرت‌آلود است:

این خموشی مرکب چوبین بود
بحریان را خامشی تلقین بود^{۳۵}

□□□

از اشارت‌های دریا سر متاب
ختم کن واللّه اعلم بالصواب^{۳۶}

من همیشه با خود اندیشیده‌ام و از خود پرسیده‌ام که چرا کوه برای مولوی
چندان معنی‌دار نبود. برای حافظ هم همین‌طور. آیا با دریا تماس فیزیکی
بیشتری داشتند؟ آیا سبب دیگری در کار بوده است؟ آیا کوه را مسکن دیوان

(۳۳) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۸۸.

(۳۴) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۶۲۱-۴۶۲۲.

(۳۵) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۶۲۳.

(۳۶) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۰۶۲.

می دانسته اند؟ هر چه بوده، آب و نرمی باران و خنده گل و برهنگی دریا،
طراوت نسیم و صفای صبح و افتادگی خاک با تصوف ما مناسبت بیشتری داشته
است. در کلمات مجیرالدین بیلقانی هست که:

در خاک بیلقان برسیدم به زاهدی
گفتم مرا به تربیت از جهل پاک کن
گفتا برو چو خاک تحمل کن ای فقیه
یا هر چه خوانده ای همه در زیر خاک کن!

گویی تواضع خاک صفتانه را بر غرور کوه منشانه ترجیح می داده اند. برای
تنوع، شعری هم از مرحوم دکتر خانلری درباره کوه بخوانم:

بنگر آن کوه دیو بیماری است
تن ز رنجی نهان به سوز و گداز
پشت بر آفتاب درمان بخش
پسای در رودخانه کرده دراز

اجازه بدهید غزلی را هم از مولانا بخوانم:

باز آمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم
وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم
ای که میان جان من تلقین شعرم می کنی
گر تن زخم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم^{۳۷}

تا در انتهای غزل می گوید:

خوان کرم گسترده‌ای، مهمان خویشم برده‌ای
 گوشم چرا مالی اگر من گوشه‌ نان بشکنم؟
 نی نی منم سر خوان تو، سرخیل مهمانان تو
 جامی دو بر مهمان کنم تا شرم مهمان بشکنم

از نظر مولوی عید وقتی است که قفل زندان می‌شکند و زندانیان آزاد می‌شوند. نه فقط زندانیان طبیعت، بلکه زندانیان سلطان، یعنی گناهکاران در بند. ویژگی عید شکستن قفل زندان و شکستن چنگال و دندان این چرخ مردمخوار است؛ یعنی زندان ستم، زندان تعلق، زندان رذیلت، زندان گناه، زندان بیگانگی با خود، زندان تنهایی، زندان جدایی. و در عالم طبیعت هم یعنی شکستن زندان زمستان و خزان و گشودن ابروی طبیعت.

این بهار نو ز بعد برگ ریز
 هست برهان وجود رستخیز
 در بهار آن سرها پیدا شود
 هر چه خورده است این زمین رسوا شود^{۳۸}

زندانیان خاک از زمین می‌گریزند. دانه‌هایی که در خاک رفته‌اند کم‌کم سر برمی‌آورند و سبز می‌شوند. از همه اینها مهم‌تر، بدن هم از نظر عارفان یک زندان است و عید روح، شکستن زندان بدن است: یعنی سلطه روح بر بدن، و بیرون آمدن از اسارت تن.

یکی تیشه بگیری پی حفره زندان
 چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید^{۳۹}

(۳۸) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۹۷۱-۳۹۷۲.

(۳۹) دیوان کبیر، غزل ۶۳۶.

به همین معناست آن که در مثنوی می گوید:

مکر آن باشد که زندان حفره کرد
آنکه حفره بست آن مگری است سرد
این جهان زندان و ما زندانیان
حفره کن زندان و خود را وارهان^{۴۰}

با این معنا مرگ هم عید می شود، مردن هم معنای تازه پیدا می کند. و به جای آن که مغلوبیت باشد، غالبیت می شود. لکن نه مرگ طبیعی، بل مرگ ارادی که عین قربان کردن است. و به این معنا، هر عیدی عید قربان است. قربانی کردن خزان نزد بهار، قربانی کردن ظلمت در پیش پای نور و قربانی کردن حقارت پیش پای عظمت. بهترین سرنوشت سایه و ظلمت این است که قربانی نور بشوند. از این لطیف تر نمی شود گفت که مولوی می گوید:

دشمن خویشیم و یار آن که ما را می کشد
غرق دریاییم و ما را موج دریا می کشد
زان چنان در پیش او شیرین و خوش جان می دهیم
کان ملک ما را به شهد و شیر و حلوا می کشد
نیست عزرائیل را دست و رهی بر عاشقان
عاشقان عشق را هم عشق و سودا می کشد
خویش فربه می نماییم از پی قربان عید
کان قصاب عاشقان بس خوب و زیبا می کشد^{۴۱}

قربانی کردن از مشخصات عید است، به همین دلیل نه تنها در عید قربان،

(۴۰) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۴-۹۸۵.

(۴۱) دیوان کبیر، غزل ۷۲۸.

بلکه در هر عیدی ما باید قربانی داشته باشیم. کهنه‌ها را قربانی نوها کنیم. ظلمت‌ها را قربانی نورها کنیم، کوچکی‌ها را قربانی عظمت‌ها کنیم، ... و خشونت‌ها را لگد مال لطافت‌ها کنیم.

○ سنت عید به عنوان یک سنت ایرانی بخوبی در دل فرهنگ اسلامی پذیرفته شده است. این پذیرش نشانه چیست؟

● نکته جالبی است که من به اختصار عرض می‌کنم، وقتی امیرالمؤمنین (ع) مالک را به مصر فرستادند، مصری که فرهنگش با فرهنگ حجاز تفاوت بسیار داشت، به او گفتند: مردم دو دسته‌اند. "اما أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ": این مردم یا برادران دینی تواند یا هموعان انسانی تو. چنین نیست که اگر کسی برادر دینی تو نبود از انسانیت خارج باشد. این تمهید مقدمه بود، و بعد به مالک فرمودند: "لا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الامة." اگر در میان مصریان، سنت صالحه‌ای هست مبادا آن سنت را بشکنی و از آن استفاده نکنی، مبادا به آنها بگویی که من آمده‌ام که همه چیز را عوض کنم. عوض کردن همه چیز، شعار ما نیست.

این برخوردی بود که مسلمانان و عارفان ایرانی با سنت‌های نیکوی ایرانی داشتند و مسلمان‌وار، همیشه باید چنین بود. زبان ما که مهم‌ترین سنت ملی ماست، محفوظ ماند و بسی چیزهای دیگر. زبان فارسی حتی اگر خادم مسلمانی هم نبود، چندان زیبایی و غنا داشت که محفوظ و محترم بماند، چه جای آنکه با مسلمانی هم اینک آمیخته است. دلبر ما حسن خداداد داشت، اینک زیوربندی هم شده است. همه ما در حفظ این مواریث جمیل و پربها مسئولیم.

باز هم از خدا می‌خواهیم که سایه عید را بر جسم و روح همگان بگستراند و همزمان با طراوت گرفتن خاک، سرزمین دل‌های ما را نیز مطرا و معطر بگرداند.

خنده نمکین خداوند*

عید آمد و عید آمد وان بخت سعید آمد
برگیر و دهل می زن کان ماه پدید آمد
عید آمد ای مجنون غلغل شنو از گردون
کان معتمد سدره از عرش مجید آمد^۱

سخن در باب "عید" به مفهوم دقیق عرفانی آن است.
(۱) اهل ظاهر گمان می کنند، عید حادثه مبارک و تازه ای است که در بیرون
وجود آدمی اتفاق می افتد. حادثه ای در جهان روی می دهد، روزی نو می شود،
دوره ای به پایان می رسد و برحسب قرارداد آن روز معین، "عید" نامیده

* سخنرانی در مسجد امام صادق، اقدسیّه، تهران، شب عید فطر ۱۴۱۳.

(۱) دیوان کبیر، غزل ۶۳۲.

می‌شود. آدمیان بیش از آنکه رخ دادن حادثه یا روی آوردن نعمتی را ناشی از درون خود بدانند، آنها را متأثر از محیط پیرامون و جهان بیرون می‌دانند و گویی باید منتظر بمانند تا حادثه‌ای دررسد و بر آنها تأثیری بگذارد. انسان‌های "ابن الوقت" چنین‌اند و به جای آنکه حاکم بر وقت باشند، تابع وقت‌اند.

به تأکید باید گفت، "نوشدن عیدانه" به معنای دقیق کلمه در بیرون وجود آدمی اتفاق نمی‌افتد و تا کسی از درون نو و تازه نشود دنیای بیرون او هم تازگی نخواهد یافت. نوشدن درونی حاصل فرآیندی طولانی و گاه تلخ است و آنگاه شیرینی‌هایی که پس از تلخی‌ها، و کامیابی‌هایی که پس از ناکامی‌ها برای سالک منتظر پیش می‌آید، شایسته "عید" دانستن است.

اما کسی که رنجی نمی‌برد و تلخی نمی‌چشد و به انتظاری نمی‌نشیند، اگر همه عالم را طراوت فراگیرد، ذره‌ای از آن شادابی به ضمیر وی راه نمی‌یابد. برای او نعمت‌های عالم، همواره کهنه است و هرگز رنگ تازگی به خود نمی‌گیرد در حالی که همین نعمت‌ها برای برخی لحظه به لحظه نو می‌شود:

هر دم از روی تو نقشی زنده‌م راه خیال
با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم
کس ندیده است ز مشک ختن و نافه چین
آنچه من هر سحر از باد صبا می‌بینم^۲

خداوند هم نو آفرین است و هیچ فعل او سابقه ندارد و همه فعل‌هایش بدیع و بی‌سابقه است و خود، "بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ"^۳ است.

(۲) دیوان حافظ.

(۳) سوره بقره، آیه ۱۱۷ و سوره انعام، آیه ۱۰۱.

عارفان بزرگ ما معتقد بودند هیچ‌کدام از تجلیات خداوند تکرار شونده نیست، و خداوند در دوبار، یکسان تجلی نمی‌کند: "لا تکرار فی التَّجَلّی".^۴ اما این بدیع‌نگری چشم و ویژه‌ای می‌خواهد. آنهایی که به قرب خداوند بار یافته‌اند، به وضوح بدیع بودن تجلیات و نوشوندگی فعل الهی را می‌بینند و درمی‌یابند؛ دیگران، همه "کهنه خوار" اند.

گر نباشی نخل‌وار ایثار کن
کهنه بر کهنه نه و انبار کن
کهنه و گندیده و پوسیده را
تحفه می‌بر بهر هر نادیده را
آنکه نو دید او خریدار تو نیست
صید حقّ است او، گرفتار تو نیست^۵

گنده‌خواری و کهنه‌بینی بهره‌کسانی است که از دیدن نعمت حق کور و از رؤیت جمال حضرت حق دور هستند و کسانی که صید دام حق شده‌اند، نه کهنه می‌بینند و نه کهنه می‌خرند.

(۲) از مجموعه اقوال و احوال عارفان برمی‌آید که ایشان برای انسان دو گونه "عید" قائل بوده‌اند:

عید اوّل هنگامی است که آدمی خود را برای "قربانی شدن" آماده می‌کند. "قربان" شدن عین عید قربان اوست.

عید دوّم هنگامی است که آدمی، تلخکام از ناکامی‌های فراق، چشم به راه صبح کامیابی و وصال باشد، فرارسیدن بامداد و صل در رسیدن عید اوست.

(۴) شرح داود قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی، تهران: چاپ سنگی ۱۲۹۹ ه‍.ق، ص ۲۳.

(۵) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۸۱۰ - ۸۱۲.

از مثنوی و دیوان کبیر معلوم می‌شود که از نظر مولوی "عید" متضمن معنای
اول (یعنی قربانی شدن) است:

دشمن خویشیم و یارِ آنکه ما را می‌کشد
غرق دریاییم و ما را موج دریا می‌کشد
زان چنین خندان و خوش ما جان شیرین می‌دهیم
کان ملک ما را به شهد و قند و حلوا می‌کشد^۶

تا می‌رسد بدین بیت:

خویش فربه می‌نماییم از پی قربان عید
کان قصاب عاشقان بس خوب و زیبا می‌کشد^۷

پس آن قصاب عاشقان است که قربانی می‌گیرد نه عزرائیل:
نیست عزرائیل را دست و رهی بر عاشقان
عاشقان عشق را هم عشق و سودا می‌کشد^۸

مولوی در مثنوی هم ضمن حکایت بسیار لطیف و بلندی این معنا را باز
می‌گوید. خاک این داستان در داستان کیمیا اثر این عارف بزرگ به طلای ناب
تبدیل شده و جلا و طراوتی خیره‌کننده یافته است. اگر بخواهیم به زبان
امروزی سخن بگوییم خلاصه داستان از این قرار است:

کارمندی از دستگاه تحت امر رئیس خود می‌گریزد و چون خبر به رئیس
می‌رسد، خشمگین می‌گردد؛ پس از چندی آن کارمند عزم بازگشت به سوی

(۶) دیوان کبیر، غزل ۷۲۸.

(۷) همان.

(۸) همان.

رئیس خود را می‌کند. مردم به ملامت او می‌پردازند و گوشزد می‌کنند که وی به خونِ تو تشنه است و گریختنت را جرم بزرگی دانسته است و برایت مجازات سنگینی در نظر گرفته است. اما کارمند به این ملامت‌ها و نصایح واقعی نمی‌نهد و به سوی رئیس محبوب خود باز می‌گردد.^۹

داستان همین است که آمد. اما پرداخت آن در مثنوی بسیار خواندنی و شنیدنی است. ما در اینجا به آن بخش از داستان می‌پردازیم که با "عید" به معنای "قربان شدن" تناسب دارد: این کارمند در برابر همه آن نصایح و ملامت‌ها، مشتاقانه شیوهٔ جانبازی را اختیار می‌کند، و لذا در هر قدم، به بیان مولانا، "عیدی" به پیشواز او می‌آید:

گفت ای یاران روان گشتم، وداع
سوی آن صدری که امیر است و مطاع
گرچه دل چون سنگ خارا می‌کند
جان من عزم بخارا می‌کند^{۱۰}

و آنگاه در راه بازگشت با شادمانی و سرور می‌خواند:

غَنِّ لِي يَا مُنَيَّتِي لَحْنَ الشُّور
أَبْرُكِي يَا نَاقَتِي تَمَّ الشُّرُور^{۱۱}

ای امید و آرزویم! آهنگ رستاخیز را برایم ساز کن و
ای شتر من! بخواب که شادمانیم به اوج رسید.

و... تا بدینجا می‌رسد که:

(۹) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۸۶ به بعد.

(۱۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۰۴ و ۳۸۰۶.

(۱۱) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۰۱.

عُدْتُ يَا عَيْدِي إِلَيْنَا مَرْحَبًا
 نِعَمَ مَا رَوَّحْتَ يَا رِيحَ الصَّبَا^{۱۲}
 ای "عید"! که به جانب من بازگشتی. خوش آمدی.
 ای باد صبا! چه نسیم نیکویی می پراکنی و غم مرا می زدایی.

و آنگاه در برابر ملامتگران و ناصحان هم که از هلاکتش به دست حاکم بیم
 می دادند، می گوید از جان باختن با کی ندارم:
 گفت ای ناصح خمش کن چند چند
 پند کم ده زانکه بس سخت است بند
 سخت تر شد بند من از پند تو
 عشق را شناخت دانشمند تو
 آن طرف که عشق می افزود درد
 بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
 تو مکن تهدید از کُشتن که من
 تشنه زارم به خون خویشتن^{۱۳}

و مگر مرگ چیست جز زندگی بی دوست؟ از این زندگی رهیدن، عین زندگی
 است:

گر بریزد خون من آن دوست رو
 پای کوبان جان برافشانم بر او

(۱۲) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۰۳.

(۱۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۳۰-۳۸۳۳.

آزمودم مرگ من در زندگی است
چون رهم زین زندگی پایدگی است
أَقْتُلُونِي أَوْتُلُونِي يَا ثِقَات
إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتًا فِي حَيَاتٍ^{۱۴}

وی در پاسخ به ناصحان و ردّ اندرز ایشان خود را به "مستقیی" تشبیه می‌کند
که از نوشیدن آب چاره‌ای ندارد:

گفت من مستقیم آبم گشد
گرچه می‌دانم که هم آبم گشد
هیچ مستقی بنگریزد ز آب
گر دو صد بارش کند مات و خراب
گر بیاماسد مرا دست و شکم
عشق آب از من نخواهد گشت کم^{۱۵}

و با این استدلال‌ها از ریخته شدن خون خویش استقبال می‌کند:

گر بریزد خونم آن روح‌الامین
جرعه جرعه خون خورم همچون زمین
چون زمین و چون جنین خونخواره‌ام
تا که عاشق گشته‌ام این کاره‌ام^{۱۶}

و از اینکه از خشم حاکم گریخته است اظهار پشیمانی می‌کند:

(۱۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۳۷-۳۸۳۹. (معنای بیت: "ای یاران معتمد مرا به قتل برسانید و از

کشته شدن مهراسانید، چه با جان باختن، زندگی مضاعف نصیب من می‌شود.")

(۱۵) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۸۳-۳۸۸۵.

(۱۶) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۹۰ و ۳۸۹۱.

من پشیمانم که مکر انگيختم
از مُراد خشم او بگريختم^{۱۷}

می‌گویند من خود را فربه کرده‌ام تا او مرا لایق کشتن بداند. او به منزلهٔ عید قربان است و من باید به محض رسیدن به او، قربانی شوم همچنانکه گاووان را در این روز قربانی می‌کنند: و خوردن و خفتن‌شان هم، کسب آمادگی برای قربانی شدن در روز عید است.

گو بران بر جان مستم خشم خویش
عیدِ قربان اوست و عاشق گاومیش
گاو اگر خُسپد و گر چیزی خورد
بهر عید و ذبح او می‌پرورد^{۱۸}

□□□

یا کِرامی اذْبَحُوا هَذَا الْبَقْرَ
إِنْ أَرَدْتُمْ حَشَرَ أَزْوَاجِ النَّظَرِ^{۱۹}

در ادامهٔ این مطلب است که مولانا ابیات بلند و درخشانی را از زبان این کارمند عاشق بیان می‌کند:

از جَمادی مردم و نامی شدم
وز نَما مُردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه ترسم کی ز مردن گم شدم

(۱۷) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۹۳.

(۱۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۹۴ و ۳۸۹۵.

(۱۹) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۹۹. معنای بیت: ای یاران گرامی! اگر خواستار رستاخیز ارواحید، این گاو را (یعنی بدن را) سر ببرید.

حمله دیگر بمیرم از بشر
تا برآرم از ملائک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو
کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ^{۲۰}
بار دیگر از ملک قربان شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم، چون ارغنون
گویدم که إنا اليه راجعون^{۲۱، ۲۲}

این ابیات سخت مشهورند و تا اینجا را کم و بیش شنیده و خوانده‌ایم، اما دنباله آن نیز خالی از لطف نیست و مقصود مولوی را بهتر و روشن تر می‌رساند:

مرگ دان آنک اتّفاق اُمت است
کاب حیوانی نهان در ظلمت است
همچو نیلوفر برو زین طَرْف جو
همچو مستسقی حریص و مرگ جو
مرگ او آب است و او جویای آب
می‌خورد "وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ"^{۲۳}
ای فسرده عاشق ننگین نمد
کو ز بیم جان ز جانان می‌رمد

(۲۰) "جز ذات خداوند، همه اشیاء فانی‌اند و نابود می‌شوند." این عبارت از آیه ۸۸ سوره قصص گرفته شده است.

(۲۱) "ما به سوی خداوند بازمی‌گردیم." برگرفته از آیه ۱۵۶ سوره بقره.

(۲۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۰-۳۹۰۵.

(۲۳) "و خداوند به حقیقت داناتر است."

سوی تیغ عشقش ای ننگ زنان
صد هزاران جان نگر دستک زنان
جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز
آب را از جوی کی باشد گریز
آب کوزه چون در آب جو شود
محو گردد در وی و جو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا
زین سپس نه کم شود نه بد لقا^{۲۴}

چنین است که عارف بزرگی چون مولوی، "عید" را "عید قربان" می‌داند و فربه شدن برای آن روز را توصیه می‌کند.

بنابراین، آنهایی که خود کاذب را از خود صادق فرق نمی‌نهند و فربه شدن یکی را از دیگری باز نمی‌شناسند، آنهایی که تدارک قربانی کردن خود را ندیده‌اند، عیدی در انتظارشان نیست. دیگران عید می‌کنند، اما برای آنها کهنگی بر کهنگی انباشته می‌شود.

(۳) عارفان بزرگ ما - نظیر مولوی - معتقدند که قربانی شدن، چیزی نیست جز کنار زدن حجاب و دریدن پرده‌ای که خود کاذب بر خود راستین ما افکنده و مانع شکفتنش شده است، از اینجا می‌توان فهمید که عید قربان و عید فطر به یک معنا هستند. "فطر" در لغت به معنای "رویدن" و "شکافتن" است. و "قربانی کردن" خود هم، جز دریدن پرده پندار و فنا کردن خود برای تقرّب به بارگاه الهی چیزی نیست. و چنانکه می‌بینیم در واژه قربانی، "قرب" هم مستتر است و از پیامبر (ص) آمده است که:

الصَّلوةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ^{۲۵}

نماز قربانی هر پارسایی است.

پس انسان پارسا هم خود را به منزله قربانی تقدیم معبود می‌کند و هم با این قربانی اسباب تقرّب خود را فراهم می‌سازد. طّی این طریق برای همه به سهولت ممکن نمی‌شود. از این رو، سالکان را بر دو دسته تقسیم کرده‌اند: پاره‌ای، زمین ناکنده آب برایشان می‌جوشد و گروهی باید با مشقت و تعب و رنج فراوان زمین را حفر کنند تا اندک آبی نصیبشان گردد.

گروه نخست همیشه در "عید قربان" و "عید فطر" به سر می‌برند. بر سر خوان مهمانی خداوند نشسته‌اند و خداوند چندان بر آنها نعمت می‌ریزد که دیگران را نیز به مهمانی فرا می‌خوانند. این مقام "مجدوبان" است که با عنایت بی‌دریغ خداوند و بدون زحمتی به "ماء معین" رسیده‌اند:

گر رسد جذبه خدا ماء معین

چاه ناکنده بجوشد از زمین^{۲۶}

اما گروه دوم باید این راه طولانی را با زحمت فراوان طی کنند. از سنگلاخ‌ها و درشتی‌ها و تاریکی‌ها و گریوه‌ها بگذرند، بارها عزمشان سست شود و نومیدی بر جانشان چیره گردد. گاه نشانه‌های نیمه‌روشنی از مقصود را ببینند و گاه تاریکی‌ها دیدشان را محدود سازد. سال‌ها در شب دیجور و در آرزوی صبح وصال به سر برند. تیرگی‌های ملال‌آور و ملالت‌های جانفرسا و قبض‌های بسط‌کش چندان روح آنها را دستخوش تردید کند که یأس تلخ بر

(۲۵) نهج الفصاحه، حدیث ۱۸۷۸.

(۲۶) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۴۵.

آنها چیره شود و دوباره از جا برخیزند، تا نهایتاً خورشید را در آغوش کشند. این معنا منحصر به آدمیان عامی نیست، عارفان بزرگ و اولیاء الهی هم گهگاه این قبیل احوال را از سر می گذرانند.

حافظ از جمله کسانی است که در ادوار مختلف عمر خود این احوال را تجربه کرده است و به همین دلیل اشعار او همه از یک حال و یک عالم حکایت نمی کند.

پیداست که حافظ ابتدا دل به دلبری سپرده و فداکاری هایی کرده و محرومیت هایی کشیده و در انتظار کام بخشی اوست و در عین بی نصیبی رشته محبت را پاره نکرده است:

بر نیامد از تمنای لبَت کامم هنوز
بر امید جام لعلت دُردی آشامم هنوز
روز اول رفت دینم در سر زلفین تو
تا چه خواهد شد در این سودا سرانجامم هنوز
ساقیا یک جرعه ای زان آب آتشگون که من
در میان پختگان عشق او خامم هنوز^{۲۷}

نمی داند بالاخره کارش به کجا خواهد رسید. نه پاداشی گرفته و نه حتی آرامی یافته است:

ای که گفתי جان بده تا باشدت آرام جان
جان به غم هایش سپردم نیست آرامم هنوزم^{۲۸}

انتظارها و آرزوهای دارد. تصوّر اینکه شخصی (خصوصاً سالک نوکاری)

(۲۷) دیوان حافظ.

(۲۸) همان.

محبوبی را بپرستد، به درگاهش سجده برد و زندگی و لذت‌های آن را در پیشگاهش قربانی کند و هیچ لطفی از او نبیند و دلگیر و گله‌مند نشود قدری مشکل است. به همین جهت حافظ پس از عشق‌ورزی‌ها و ناکامی‌های اولیه لب به شکوه و گلایه می‌گشاید، گلایه‌هایی که گاه با خجلت و تردید توأم می‌شود:^{۲۹}

دارم از زلف سیاهش گله چندان که می‌پرس
که چنان زو شده‌ام بی‌سر و سامان که می‌پرس
کس به امید وفا ترک دل و دین مکناد
که چنانم من از این کرده پشیمان که می‌پرس^{۳۰}

در جای دیگر همین حافظ از گله‌مندی خود، شرم‌نده و گله‌مند می‌شود:
مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم
آه اگر خرقة پشمن به گرو نستانند...

(۲۹) همین معنا در سرتاسر غزل زیر بازتاب یافته است:

بیگانه گرد و قصه هیچ آشنا می‌پرس	جانا تو را که گفت که احوال ما می‌پرس
جرم گذشته عفو کن و ماجرا می‌پرس	زانجا که لطف شامل و خلق کریم تست
از شمع پیرس قصه، ز باد صبا می‌پرس	من ذوق سوز عشق تو دانم نه مدعی
آن کس که با تو گفت که درویش را می‌پرس	هیچ آگهی ز عالم درویشیش نبود
یعنی ز مفلسان خبر کیمیا می‌پرس	از دلق‌پوش صومعه نقد طلب مجوی
ای دل به درد خو کن و نام دوا می‌پرس	در دفتر طبیب خرد، باب عشق نیست
از لوح سینه محو کن و نام ما می‌پرس	نقش حقوق صحبت و اخلاص بندگی
از ما بجز حکایت مهر و وفا می‌پرس	ما قصه سکندر و دارا نخوانده‌ایم

حافظ رسید موسم گل، معرفت مگوی

دریاب نقد وقت و ز چون و چرا می‌پرس

این غزل در نسخه مصحح علامه قزوینی - دکتر غنی ضبط نشده است و ما آن را از نسخه انجوی

نقل کردیم.

(۳۰) دیوان حافظ.

لاف عشق و گله از یار؟ زهی لاف دروغ
عشقبازان چنین، مستحق هجرانند^{۳۱}

و در جایی دیگر گله خود را با سپاسگزاری همراه می‌کند و همچنان ناکامی و
بی‌پناهی و سوختگی و تیرگی و سرگردانی و محرومی و از یاد رفتگی خود را
بصراحت باز می‌گوید و ملالت خود را آشکار می‌کند:
زان یار دلنوازم شکری است با شکایت
گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت
بی‌مزد بود و منت هر خدمتی که کردم
یا رب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس
گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت
در زلف چون کمندش ای دل میبچ کانجا
سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت^{۳۲}

در ادامه همین غزل است که حافظ سرانجام مشکل اصلی خود را بی‌پرده
بیان می‌کند و از "راه بی‌نهایت" و گم‌گشتن "راه مقصود" و روانه بودن به دنبال
"کوکب هدایت" سخن می‌گوید.

در این شب سیاهم گم‌گشت راه مقصود
از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت

(۳۱) دیوان حافظ.

(۳۲) دیوان حافظ.

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت^{۳۳}

این سخنان یادآور آن مصراع مشهور حافظ است که: "شب تاریک و بیم
موج و گردابی چنین هایل". حافظ باید بارها این هول و وحشت و تیرگی و به
گرداب افتادگی و دریا و بیابان و شب و تاریکی را آزموده باشد. در میان این
تاریکی هاست که حافظ به دو چیز پناه می برد یکی عبادت و دیگری
عشق (رندی).

مرا در این ظلمات آنکه رهنمایی کرد
نیاز نیم شبی بود و گریه سحری^{۳۴}

این از یک طرف و از طرف دیگر در همین غزل می گوید:
چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت
از این سپس من و رندی و وصف بی خبری
طریق عشق طریقی عجب خطرناک است
نعوذ بالله اگر ره به مقصدی نبری^{۳۵}

در باب سلوک عبادی، خدمت پیران و مشایخ را شرط می داند:
کلید گنج سعادت قبول اهل دل است
مباد آن که در این نکته شک و ریب کند

(۳۳) دیوان حافظ.

(۳۴) دیوان حافظ.

(۳۵) منبع پیشین، بیت ۱۳.

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد
که چند سال به جان خدمت شعیب کند^{۳۶}

از این رو، موسی وار کمر به خدمت شعیب‌ها می‌بندد و به تدریج راه به
روشنایی می‌برد. گرچه در این طریق هم طالب "شیخی است که خانقاه ندارد"
و "در این صوفی‌وشان دردی" نمی‌بیند، لکن در باب عشق درمی‌یابد که همه
چیز به عنایت و اقبال و هدایت محبوب بستگی دارد و جهد، حاصل چندانی
ندارد:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است
عشق کاری است که موقوف هدایت باشد^{۳۷}

□□□

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است
آن به که کار خود به عنایت رها کنند^{۳۸}

حافظ نهایتاً به رندی می‌رسد که نقطهٔ مقابل زهد و صوفی‌وشی است لکن به
تجربه درمی‌یابد که آفتاب جمال محبوب، همیشه در تابیدن نیست و غروب‌ها
و خسوف‌های موقت آن را فرامی‌گیرد و دچار قبض و بسط می‌شود. و همین
شیدائی دیوانگی می‌آورد.

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو
ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو بیست

۳۶ دیوان حافظ.

۳۷ دیوان حافظ.

۳۸ دیوان حافظ.

لذا از این پس گله‌هایش توأم با واقع‌بینی است:
 دل از من برد و روی از من نهان کرد
 خدا را با که این بازی توان کرد
 شب تنهائیم در قصد جان بود
 خیالش لطف‌های بیکران کرد
 چرا چون لاله خونین دل نباشم
 که ما با نرگس او سرگران کرد^{۳۹}

تا بدینجا می‌رسد که:

میان مهربانان کی توان گفت
 که یار ما چنین گفت و چنان کرد^{۴۰}

می‌فهمد که آن "یار مهربان" با همهٔ مهربانان فرق دارد و "بر شاه خوبرویان
 واجب وفا نباشد" و "ز ماهرویان این کار کمتر آید".
 مولوی نیز در داستان بازرگان و طوطی سخنانی دارد با همین مضمون.
 طوطی از بازرگان می‌خواهد سلامش را به طوطیان هندوستان برساند و بگوید:
 کان فلان طوطی که مشتاق شماست
 از قضای آسمان در حبس ماست^{۴۱}

آنگاه خود مولوی به یاد می‌آورد که جان او نیز - همچون آن طوطی - محبوس
 این عالم است و مشتاق آن یار و دیار. پس خطاب به یاران به منزل رسیده‌اش

(۳۹) دیوان حافظ.

(۴۰) همان منبع، بیت هفتم.

(۴۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۵۶.

می‌گوید:

ای حریفانِ بتِ موزونِ خود
من قدح‌ها می‌خورم پر خون خود^{۴۲}

و وفای عهدشان را یاد آور می‌شود:
ای عجب آن عهد و آن سوگند کو
وعده‌های آن لب چون قند کو^{۴۳}

و عاشقانه می‌نالد:

گر فراق بنده از بد بندگی است
چون تو با بد بد کنی پس فرق چیست
ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ
باطرب‌تر از سماع و بانگ چنگ
ای جفای تو ز دولت خوب‌تر
و انتقام تو ز جان محبوب‌تر^{۴۴}

و جور محبوب را عین حلاوت می‌داند:
از حلاوت‌ها که دارد جورِ تو
وز لطافت کس نیابد غور تو^{۴۵}

این قبض و بسط‌ها و شیدائی‌ها و دوری و نزدیکی‌ها گاه دامن پیامبران را نیز

(۴۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۶۳.

(۴۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۶۶.

(۴۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵۶۷-۱۵۶۹.

(۴۵) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۷۱.

می‌گیرد. این امر از نکته‌های بسیار مهم و ارزشمند مربوط به سلوک معنوی و ارتباط با درگاه الوهی است که در قرآن صریحاً به آن اشاره شده است و از "خطرناک" بودن مسیر - به تعبیری که از حافظ آوردیم - خبر می‌دهد. در سوره یوسف آمده است که:

حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا. ۴۶

مفاد آیه آن است که آمدن نصرت الهی، و وعده‌هایی که خداوند به پیامبران داده بود، آن قدر دیر شد که پیامبران از رسیدن نصرت الهی ناامید شدند و در این گمان افتادند که نکند آن وعده‌ها پنداری بیش نبوده و چه بسا از القائنات شیطان بوده است.

واژه "کذبوا" در این آیه دو گونه قرائت شده است^{۴۷}: برخی معتقدند که آن را باید به تشدید حرف دوم خواند، چنانکه مولوی آورده است:

حَتَّىٰ إِذَا مَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ بَگُو
تَسَابَهَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا
این قرائت خوان، که تخفیف کذب
این بود که خویش بیند مُحْتَجِب
در گمان افتاد جان انبیا
ز اِتِّفَاقٍ مُنْكَرٍ اَشْقِیَا^{۴۸}

مولوی در تفسیر معنای آن آیه می‌گوید که کار به جایی انجامید که پیروان

(۴۶) سوره یوسف، آیه ۱۱۰.

(۴۷) کَذِبَ (به تخفیف حرف دوم): دروغ گفت. کُذِّبَ: خبر دروغ به او داده شد. کَذَّبَ (به تشدید حرف دوم): دیگری را به دروغ‌گویی متهم کرد. کُذِّبَ: به دروغ‌گویی منسوب و متهم شد.

(۴۸) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۰۳۳-۲۰۳۵.

گمان کردند که گویا به آنان وعده دروغ داده شده است. (مولوی آن واژه را "کذبوا" می خواند، یعنی به تشدید حرف دوم.) اما در روایات شیعه آمده است که "کذبوا" را باید با تخفیف حرف دوم خواند. در این صورت برای آن آیه دو معنای محتمل می توان قائل شد: مطابق رأی بیشتر مفسران معنای آیه مورد بحث این است که پیامبران بطور قطع و یقین دریافتند که امت هایشان از تکذیب آنها دست برنخواهند داشت و دیگر به آنها ایمان نخواهند آورد. (توجه شود که "ظنّ" گاهی در معنای "یقین" نیز استعمال می شود.)

معنای دوم، همان معنایی است که "عیاشی" از امام صادق علیه السلام نقل کرده است و مرحوم "فیض" نیز در تفسیر خود آورده است؛ مطابق این معنی خداوند برای لحظه ای پیامبران را به حال خود وانهاد (و کلّهم الی انفسهم طرفه عین) و پیامبران گمان کردند که شیاطین به شکل فرشته نزد آنها متمثل شده اند و به آنان به دروغ وعده نصرت الهی داده اند.^{۴۹} در سوره انبیاء همین مفهوم به نحو مشخص تری (با ذکر نام پیامبری خاص) آمده است که می تواند مؤید این نظر باشد:

وَذَٰلِئِذٍ إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا ظَنُّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَنَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ.^{۵۰}

یونس خشم گرفت و آنها را ترک گفت و گمان کرد که ما او را در سختی و تنگنا نخواهیم افکند و [پس از گرفتار شدن] در تاریکی های [شکم ماهی و دریا و شب] ندا داد خدایی جز تو نیست، پاک و منزّه هستی و من از ستمکارانم. پس ما پاسخش گفتیم و از غم و اندوه نجاتش دادیم و به

۴۹) تفسیر صافی، ملامحسن فیض کاشانی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، جزء ثالث، ص ۵۴ و ۵۵.

۵۰) سوره انبیاء، آیات ۸۷ و ۸۸.

همین گونه مؤمنان را نجات می‌دهیم.

همه سخن این است که یونس از چه کسی خشمگین بود؟ در تفاسیر دو گونه پاسخ داده‌اند: برخی معتقدند از قوم خود خشمگین بود؛ و برخی معتقدند که او از خداوند، ناراضی بود.

در روایتی از پیامبر (ص) و روایت دیگری از امام صادق (ع) آمده است که خداوند لحظه‌ای یونس را به خودش وانهاد و لذا موقتاً چنان حالت خشم و یأسی بر او غالب شد لکن به سرعت توبه کرد و به حالت نخست بازگشت.^{۵۱} خداوند درباره مؤمنان فرموده است:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا.^{۵۲}

مؤمنان کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان دارند و در ایمان خود تردید نمی‌کنند.

اما همین صفت (عدم تردید در ایمان) گاه زائل می‌شود یا کمرنگ می‌گردد، مانند واقعه جنگ احزاب که چون وعده نصرت الهی به تأخیر افتاد، برخی از مؤمنان دچار دودلی و تردید شدند:

وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا.^{۵۳}

[به وعده نصر الهی] در گمان‌های مختلف افتادید، اینجا بود که مؤمنان آزمایش شدند [و ایمان برخی از آنها] سخت متزلزل شد.

این شواهد و مثال‌ها همه گواه آن است که گاه تأخیر در اجابت دعاها و

(۵۱) تفسیر صافی، ج ۳، ص ۳۵۲.

(۵۲) سوره حجرات، آیه ۱۵.

(۵۳) سوره احزاب، آیه ۱۰-۱۱.

وعده‌ها و پاداش‌ها و توقع‌ها، و تراکم ظلمت‌ها و حیرت‌ها و قبض‌ها راهزن
سالکان طریق می‌شود و علاوه بر مبتدیان، منتهیان و اولیاء حق و حتی پیامبران
را نیز تهدید می‌کند. از همین روست که سالک، بی‌هدایت و اعانت خداوند راه
به جایی نمی‌برد. و به قول حافظ صبا در اینجا در پیچ و تاب‌اند و به‌گرد
خود می‌گردند و راه به جایی نمی‌برند.

صدا باد صبا اینجا با سلسله می‌رقصند

این است حریف ای دل تا باد نیمایی^{۵۴}

و لذا تکیه بر خود و رأی خود عین کفر و ضلالت است:
فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست
کفر است در این مذهب خودبینی و خودرایی^{۵۵}

و به قول مولانا:

هَل سباحَت را رها کن کبر و کین
نیست جیحون نیست جو دریاست این
وانگهان دریای ژرف بی پناه
در رباید هفت دریا را چو کاه^{۵۶}

باری، همین حافظ شیدا و سرگشته و دچار قبض و بسط و افتاده در گرداب
حیرت و ظلمت، عاقبت روز هجرانش به سرآمد و شب فراقش به پایان رسید و
در سایه حضرت محبوب از پریشانی به جمعیت خاطر رسید:

(۵۴) دیوان حافظ.

(۵۵) همان منبع، بیت دهم.

(۵۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴.

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد
 زدم این فال و گذشت اختر و کار آخر شد
 آن همه ناز و تنعم که خزان می فرمود
 عاقبت در قدم باد بهار آخر شد
 شکر ایزد که به اقبال کله گوشه گل
 نخوت باد دی و شوکت خار آخر شد
 صبح امید که بُد معتکف پرده غیب
 گو برون آی که کار شب تار آخر شد
 آن پریشانی شب‌های دراز و غم دل
 همه در سایه گیسوی نگار آخر شد^{۵۷}

در چنین مرتبه و منزلی است که می‌توان گفت عید او حقیقتاً محقق شده
 است. این شیرینی پس از مرارت و این روشنی پس از ظلمت است که عید را
 عید می‌کند. به قول مولانا:

لیک شیرینی و لذّات مقرّ
 هست بر اندازه رنج سفر^{۵۸}

کسی که نه رنجی برده نه انتظاری کشیده و نه خود را برای قربان شدن آماده
 کرده است چه حقّ دم زدن از عید دارد. با اینهمه، باید دانست عید پایان راه
 نیست. "عارفان هر دمی دو عید کنند."

(۵۷) دیوان حافظ.

(۵۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۵۶.

عارفان گفته‌اند راه‌هایی که به خداوند منتهی می‌شود به عدد آفریدگان یا نفَس‌های آفریدگان است،^{۵۹} و لذا هر کس باید اولاً خود و راه خود را به روشنی بشناسد و عنایت‌ها و اشارت‌هایی را که به او می‌شود و عتاب‌ها و ناملایمت‌هایی را که می‌بیند، به نیکی دریابد و ثانیاً گذشتن از یک مرحله و رسیدن به مرحله بعد را عید بداند. و چنین است که می‌فهمد که عیدها بی‌شمارند.

این عیدها به منزله خنده نمکین خداونداند. یعنی "لطف به عتاب آلوده"، که هم دل را شاد می‌کنند و هم درد را افزون‌تر می‌نمایند.

نگار من چو درآید به خنده نمکین
نمک زیاده کند بر جراحت ریشان
چه بودی ار سر زلفش به دستم افتادی
چو آستین کریمان به دست درویشان^{۶۰}

خداوند را می‌خوانیم که به کرم خود از ما درویشان پذیرایی کند و درهای رحمتش را به رویمان بگشاید و روزگارمان را در طاعت و خدمتش سپری گرداند و توفیق مجاهدت با نفس و شفقت بر خلق عطایمان فرماید.

والسلام

(۵۹) الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ. این عبارت مشهور در کتب روایی معتبر ضبط نشده است ولی بعضی منابع نظیر جامع‌الاسرار، (شیخ آملی، ص ۹۵) آن را به پیامبر (ص) نسبت داده‌اند.

(۶۰) سعدی.

شمس و مولانا*

خنک آن قماربازی که بیاخت آنچه بودش
بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر^۱

این شعر آئینه تمام‌نمای احوال جلال‌الدین رومی پس از ملاقات با شمس تبریزی است. شمس تبریزی مولوی را به یک قمار دعوت کرد، قماری که در آن امید بُردن و پیروز شدن نبود. و مولوی با کمال میل این قمار را پذیرفت. پا در آن نهاد و از قضا پیروز از آن بیرون آمد. و پس از آن بود که آرزو می‌کرد ای کاش یک بار دیگر هم مجال می‌یافت که دست به چنان قماری بزند. مولوی انسانی خوش اقبال و بختیار بود. بخت نصیب او شد که با شمس دیدار کرد. و

* مقاله برای کنفرانس زندگی و آراء مولانا، دانشگاه سلجوق، قونیه، دسامبر ۱۹۹۵. (نوشته شده در کانادا)

(۱) دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵.

بخت نصیب او شد که در قمار زندگی و عشق، برنده شد و اینک به منزله معلم عشق و سرحلقه عشاق، نام او همه جا هست و کارنامه او، مایه فخر و مباهات عاشقان و عارفان است. او هم مثل همه عاشقان، فراق و وصال داشت. عمری طالب دیدار بود. و پس از آنکه کاسروا شد، و همنشین معشوق گشت، این - کامروایی دیری نپایید و دوران تلخ و طولانی فراق آغاز گردید. وی ابتدا باور نمی کرد که شمس او غروب کرده است. روزها به مدرسه می آمد، همان جا که نخستین بار محبوب و معلم خود را یافته بود، و گرد مدرسه می گشت و از سر عشق و اندوه این رباعی را می خواند و تکرار می کرد و ناباورانه با خود و با دیگران می گفت:

که گفت که آن زنده جاوید بمرد
که گفت که آفتاب امید بمرد؟
آن دشمن خورشید برآمد بر بام
دو چشم بیست و گفت خورشید بمرد^۲

باور نمی کرد که شمس را برای همیشه از دست داده باشد. هر کس نزد او می آمد و خبری - ولو به دروغ - از شمس به او می داد، هدیه ها نثار او می کرد. رفته رفته آن شمس غروب کرده، از گریبان وجود مولوی طلوع مجدد کرد، و او خود شمس دیگری شد و روزی و روزگاری نو را آغاز نهاد.

از این پس، خاطره ها و رؤیاهای ایام پیشین، او را تازه و زنده می داشت، یاد آن روزها که در خلوت با شمس نشسته بود و در بر اغیار بسته بود و طرح زندگی تازه خود را ریخته بود. یاد آن روزهای شیرین، که ترش رویی ها و طعن ها و تلخی های ملامتگران را به جان می خرید و در مقابل سیل سرکه آنان خروارها

(۲) زندگانی مولانا جلال الدین، بدیع الزمان فروزانفر، ص ۷۹.

قند می ریخت، تا عالم پر از سکنجبین شود، و خوشدل بود که نوح وار عمل می کند:

چون که سرکه سرکگی افزون کند
پس شکر را واجب افزونی بود
نوح نهصد سال دعوت می نمود
دم به دم انکار قومش می فزود
قوم بر وی سرکه ها می ریختند
نوح را دریا فزون می ریخت قند...^۳

یک چند بدان امید بود که مگر نشانی از شمس بیابد و او را بازگرداند.
مریدان را ترغیب می کرد که:

بروید ای حریفان بکشید یار ما را
به من آورید آخر صنم گریزپا را
به ترانه های شیرین به بهانه های زرین
بکشید سوی خانه مه خوب خوش لقا را
وگر او به وعده گوید که دم دگر بیایم
همه وعده مکر باشد بفرید او شما را
دم سخت گرم دارد که به جادوی و افسون
بزند گره بر آب او و ببندد او هوا را
به مبارکی و شادی چو نگار من درآید
بنشین نظاره می کن تو عجائب خدا را^۴

(۳) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۷ و ۱۰ و ۲۰.

(۴) دیوان کبیر، غزل ۱۶۳.

و گاه در خلوت، او را نزد خود مجسم و حاضر می‌دید و آنچه ستایش و ثنا بود
نثار او می‌کرد، مگر اندکی از تاب و التهاب درون خود بکاهد:

یار مرا غار مرا عشق جگرخوار مرا
یار توی غار توی خواجه نگه‌دار مرا
نوح توی روح توی فاتح و مفتوح توی
سینه مشروح توی بر در اسرار مرا
نور توی سور توی دولت منصور توی
مرغ گه طور توی خسته به منقار مرا
روز توی روزه توی حاصل دریوزه توی
آب توی کوزه توی آب ده این بار مرا
حجره خورشید توی، خانه ناهید توی
روضه امید توی، راه ده ای یار مرا
قطره توی، بحر توی، لطف توی، قهر توی
قند توی، زهر توی، بیش میازار مرا
دانه توی دام توی باده توی جام توی
پخته توی خام توی خام بمگذار مرا^{۴۶}

و گاه تصویرهای روشن و بلیغ از شمس به دست می‌داد و عمق تأثیر او را در
جان خود بیان می‌کرد، او را "پیغمبر عشق" می‌خواند، او را چون سیلی می‌دید
که در خرمن درویشی چون او افتاده و همه هستی‌اش را به دست فنا سپرده
است:

این نیمه‌شبان کیست چو مهتاب رسیده؟
پیغمبر عشق است و ز محراب رسیده

این کیست چنین غلغله در شهر فکنده؟
 بر خرمن درویش چو سیلاب رسیده؟
 یک دسته کلید است به زیر بغل عشق
 از بهر گشائیدن ابواب رسیده^۶

و گاه چون عاشقی دلبرده، از درد فراق می نالید و از دل پر خون و رخ زرد خود
 با معشوق حکایت می کرد و صادقانه هر هدیه ای را که از او برده بود در پای
 "خیالش" قربانی می کرد و بی پروا می گفت که چون آهوئی بر بام ها می رود و
 در چاله ها و دام ها می افتد مگر نشانی از او بجوید ولی نمی جوید. و بدین سان
 چندی را با خیال معشوق، سپری کرد:

دل من رای تو دارد سر سودای تو دارد
 رخ فرسوده زردم غم صفرای تو دارد
 ز تو هر هدیه که بردم به خیال تو سپردم
 که خیال شکرینت فر و سیمای تو دارد
 به دو صد بام برآیم به دو صد دام درآیم
 چه کنم آهوی جانم سر صحرای تو دارد
 اگر در نگشایی ز ره بام برآیم
 که زهی جان لطیفی که تماشای تو دارد^۷

و گاه که از ملامت خلق دلتنگ می شد و تمتّعات و تعلّقات دنیوی او را به جانب
 خود می کشید، و از هر گوشه ای، شیطانی چشمکی به دلبری می زد مگر او را

(۶) دیوان کبیر، غزل ۲۳۳۶.

(۷) دیوان کبیر، غزل ۷۵۹.

مفتون و افسون کند، دلیرانه و سیردلانه در مقابل آن افسونگران می ایستاد و به شکرانه آن شیرینی که از مصاحبت آن محبوب نخستین در کام جانش نشسته بود، بر سینه همه آنها دستِ رد می زد و وفاداری و پایمردی و ثابت قدمی و معشوق شناسی و رقیب رانی خود را چنین با شمس در میان می نهاد:

همه را بیازمودم ز تو خوشترم نیامد
چو فرو شدم به دریا چو تو گوهرم نیامد
سرِ خنبها گشودم ز هزار خم چشیدم
چو شراب سرکش تو به لب و سرم نیامد
چه عجب که در دل من گل و یاسمن بخندد
که سمن بری لطیفی چو تو در برم نیامد
ز پیت مراد خود را دو سه روز ترک گفتم
چه مراد ماند از آن پس که میسرم نیامد^۸

و گاه که از داغ فراق جانش به طاقت می آمد و راهی به وصال نمی جست از شدت اندوه و تلخی، شمس را مخاطب قرار می داد و با او بجد می گفت که:

بی همگان به سر شود
بی تو به سر نمی شود
داغ تو دارد این دلم
جای دگر نمی شود
بی تو نه زندگی خوشم
بی تو نه مردگی خوشم
سر ز غم تو چون کشم؟
بی تو به سر نمی شود

گر تو سری قدم شوم
 گر تو کفی علم شوم
 ور بروی عدم شوم
 بی تو به سر نمی شود
 گاه سوی وفا روی
 گاه سوی جفا روی
 آن منی کجا روی
 بی تو به سر نمی شود...^۹

این نجوای عاشقانه و مریدانه و صادقانه مولانا با شمس، حجم عظیمی از دیوان وی را پُر می کند. از لابلای این ابیات، می توان به راز کامیابی مولانا، و چگونگی مولوی شدنش در محضر شمس و در اثر ملاقات با او، نیز دست یافت. راز کامیابی او، ناکامی اختیاری بود. او ابتدا، چنانکه خود می گوید، چندگاه مراد خود را ترک می گوید، و پس از آن هر مرادی را که می طلبد، رایگان و آسان به دست می آورد. ابتدا دلیرانه و بی هیچ امیدی به برنده شدن، پا در قمار آبرو و زندگی می نهد و سپس پیروز و سرفراز و توانگر از قمار بیرون می آید. همه چیز وی در گرو آن اقدام دلیرانه به قمار، و آمادگی برای باختن بود. همین باختن، سرچشمه همه بردن ها بود و برای همین بود که "هوس قمار دیگر" در سر داشت و آرزو می کرد که ای کاش شجاعت آن قمار همچنان در وی زنده و پایدار بماند.

شمس با جلال الدین جز این نکرد. جامه های ژنده او را از تن بیرون آورد، (ژنده هایی که جلال الدین، مستوری و آبرو و حشمت خود را بدان ها

وابسته می‌دید) و او را عریان رها کرد. آنگاه آن تنِ عریان، بی وام کردن از کسی، خود به بافتن جامه دست برد، و قبایی از اطلس بر خود پوشاند، و بر ژنده‌های پیشین نفرین و نفرت فرستاد:

تابش جان یافت دلم واشد و بشکافت دلم
اطلس نو بافت دلم دشمن این ژنده شدم
زهره بُدم، ماه شدم چرخ دوصد تاه شدم
یوسف بودم زکنون یوسف زاینده شدم^{۱۰}

آن جامه‌های ژنده چه بود؟ نام، شهرت، مریدان، سِمَت شیخ‌الاسلامی، ادعای عالم بودن، بال و پر و ساز و برگ و حشمت و ثروت، مقام افتاء، مدرس بودن،... هر یک از این زنجیرها کافی بود تا شیری یا شاهینی را برای همهٔ عمر در بند نگاه دارد. شمس به جلال‌الدین درس دیوانگی داد تا زنجیرها را پاره کند، ژنده‌ها را بدرد و به دور اندازد، تا ماه شخصیت او از پس آن ابرهای تیره، برآید و خورشیدوار، شب عالم را روز کند. این قصه را مولانا خود به بلیغ‌ترین صورتی برای ما حکایت می‌کند:

گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای
رفتم و دیوانه شدم سلسله بندنده شدم
گفت که شیخی و سری، پیشرو و راهبری
شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم
گفت که تو شمع شدی قبلهٔ این جمع شدی
جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم

گفت که با بال و پری من پر و بالت ندهم
در هوس بال و پرش، بی پر و پرکنده شدم^{۱۱}

شمس به مولانا هیچ وعده‌ای نداد. و هیچ آینده‌روشنی را برای او تصویر نکرد، و توقع هیچ پاداشی را در او برنینگیخت. به او گفت پاداش تو همین بس که بتوانی از عهده این قمار برآیی. این خود کم نعمتی نیست که کسی بتواند دلیرانه دست از همه تنعمات بشوید و نفس عریانی و سبکی و زوال تعلقات را بیازماید و برگزیند. او، جلال‌الدین را به "جهش در تاریکی" ترغیب کرد (به قول کیرکه‌گور). و آن "فلک‌پیمای چست‌خیز" جز این کاری نکرد که از ظلمت نترسد و به درون شب بجهد، اما آن، شب نبود، آفتاب عالمتاب بود. عریانی نبود، عین مستوری و حشمت و اطلس پوشی بود. نامرادی نبود، کامیابی مطلق بود، تهیدستی نبود، توانگری ابدی بود. آتش نبود، چشمه کوثر بود. و اینها همه وصف "عشق" است که مهم‌ترین دولتی بود که نصیب مولانا شد:

عشق از اول چرا خونی بود؟
تا گریزد هرکه بیرونی بود
او بعکس شمع‌های آتشی است
می‌نماید آتش و جمله خوشی است^{۱۲}

تجربه عشقی مولانا، او را بدین وصف مهم عشق رهنمون شد که عشق لطیف آسمانی، ابتدا با چهره‌ای خونخوار خود را نشان می‌دهد، تا آنها که مرد صحنه پیکار نیستند، عقب بنشینند و نام‌جویان و سیم‌جویان از کام‌گرفتن از آن

(۱۱) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.

(۱۲) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۵۰ و ۳۹۲۰.

معشوق سیمگون، نومید شوند، و سپس فقط دلیران و پاکبازان، با او سودا کنند.
 شمس آموخت و مولانا آزمود که عاشقی عین آزادی است، و تا کسی
 خواستار آزادگی نباشد، کام از عاشقی نخواهد ستاند. همین خورشید عشق بود
 که مولانا را پس از فراق شمس، همچنان گرم و نورپاش می داشت و بانگ او را
 جاودانه طنین انداز کرد که:

زهی عشق زهی عشق که ماراست خدایا
 چه نغز است و چه خوب است و چه زیباست خدایا
 چه گرمیم چه گرمیم از این عشق چو خورشید
 چه پنهان و چه پنهان و چه پیداست خدایا^{۱۳}

تأویل در مثنوی*

در مثنوی ابیاتی است که صریحاً تأویل را نهی می‌کند و ابیاتی دیگر هست که در آن مولانا خود دست به تأویل می‌گشاید. این گفتار مختصر کوششی است برای توضیح طریقه جمع بین این بیانات به ظاهر متناقض.

اگر از تأویل مربوط به آیات و روایات بگذریم، مولانا خود در حدود دویست و پنجاه داستان یا تمثیل بلند و کوتاه در مثنوی آورده است که به معانی ورای آنها نظر داشته، گاه به تأویل این حکایات خود صریحاً اشاره کرده و گاه استخراج معانی باطنی آن را بر عهده خواننده نهاده است. برای مثال، در داستان "طوطی و بازرگان" به صراحت می‌گوید که:

قصه طوطی جان زین سان بود

کو کسی کو محرم مرغان بود^۱

* سخنرانی در انجمن حکمت، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۶۹.

(۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۷۸.

معلوم می‌شود غرض از طوطی، طوطی جان است و پیام او هم ترک شهرت و اختیار خمول و گمنامی است.

زانکه آواز تو را در بند کرد
خویشتن مرده پی این پند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص
مرده شو چون من که تا یابی خلاص
دانه باشی مرغکانت برچند
غنچه باشی کودکانت برگند
دانه پنهان کن بکلی دام شو
غنچه پنهان کن گیاه بام شو^۲

باری، از مطالعهٔ مثنوی چنین برمی‌آید که مولانا خود را با سه طرز تأویل ناصواب روبرو می‌دیده است و مخالفت او با این سه طریقه علت مخالفت او با تأویل است.

طریقهٔ اول مربوط به کسانی است که مولانا آنها را فلاسفه می‌نامد و عمدتاً این لقب را به معتزله اطلاق می‌کند. می‌گوییم "عمدتاً" بدین دلیل که در یک تقسیم‌بندی کلی، مولوی را باید اشعری مسلک دانست هرچند که وی نهنگ بزرگی است که در حوضچه‌های کوچک فرق و مذاهب نمی‌گنجد، مع الوصف قرابت بیشتری با این نحلهٔ تاریخی در فرهنگ اسلامی دارد. این استنباط شخصی نیست بلکه تعبیرات صریح مولوی در مثنوی و حملاتش به اهل اعتزال و دفاعش از "سنی"‌ها (یعنی اشعریان) این نکته را تأیید می‌کند،^۳ و هر جا از

(۲) مثنوی، دفتر اول، آیات ۱۸۳۴-۱۸۳۷.

(۳) اختلاف عقل‌ها در اصل بود

فیلسوفان یا متکلمان نام می‌برد منظورش همان اعتزالی‌هاست که به عقیده او، عقل فضولی و جزئی خود را در کار تفسیر شریعت می‌کنند و دست گشاده‌ای در تأویل دارند و هر چه با عقلشان منافات پیدا کند، ردّ یا تأویل می‌کنند. مولانا عقلی را که در برابر شریعت می‌ایستد و صاحب شریعت را به تناقض‌گویی یا محال‌گویی متهم می‌دارد، "وهم" می‌خواند. و عجب اینکه خود وی تأویل‌گرانه حضرت ابراهیم(ع) را در مرتبه‌ای از مراتب تکامل به همین بلیّه مبتلا می‌دیده است. آنجایی که ابراهیم(ع) از کوکب و قمر آغاز می‌کند و به خورشید می‌رسد و بعد از آن به خدا روی می‌آورد،^۴ مولانا این سیر و عبور را سیر و عبور از مقام وهم به مقام عقل می‌بیند:

عالم وهم و خیال طمع و بیم
هست رهرو را یکی سدّی عظیم
نقش‌های این خیال نقش‌بند
چون خلیلی را که گه بُد شد گزند
گفت "هذا ربّی" ابراهیم راد
چونکه اندر عالم وهم اوفتاد
ذکر کوکب را چنین تأویل گفت
آن کسی که گوهر تأویل سُفت^۵

طریقه دوم، طریقه کسانی است که زبان را درست نمی‌شناسند و چون برای

→ بر وفاق سُنّیان باید شنود

برخلاف قول اهل اعتزال

که عقول از اصل دارند اعتدال...

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۵۳۹-۱۵۴۰)

(۴) سوره انعام، آیات ۷۶-۷۸.

(۵) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۶۴۸-۲۶۵۱.

الفاظ معانی تنگ و خردی قائلند، به تأویل روی می آورند تا مجال وسیع تری برای فهم معنا بیابند. پس اگر تئوری تازه‌ای دربارهٔ زبان و معنا ارائه کنیم از تأویل ناصواب رسته‌ایم. مولانا در مثنوی، خود اغلب از تنگنای زبان می‌نالد،^۶ و ما را دعوت می‌کند تا با توجه به تنگنای زبان، پس پشت عبارات را ببینیم و بخوانیم.

گروه سومی که دست به تأویل می‌زنند منشأ تأویل‌گری‌شان، گرایش‌ها و کژتابی‌های روانی است. اینان برای رهایی از انجام تکالیف سعی می‌کنند تا اوامر و نواهی خداوند را چنان تأویل کنند که بار تکلیف از شانه‌شان برداشته شود و یا سخنان را چنان معنا کنند که با هوس‌هاشان موافق افتد؛ مثلاً حضرت آدم - بنا بر آنچه مولانا می‌گوید - در برابر نهی خداوند از نزدیک شدن به شجرهٔ ممنوعه، گرفتار وسوسهٔ تأویل شد.

کای عجب نهی از پی تحریم بود
یا به تأویلی بُد و توهیم بود؟
در دلش تأویل چون ترجیح یافت
طبع در حیرت سوی گندم شتافت^۷

بنابراین تأویل‌گری سه منشأ دارد:

(۶) لفظ در معنی همیشه نارسان

زان پیمبر گفت قد کلّ لسان

نطق اصطراب باشد در حساب

چه قدر داند ز چرخ و آفتاب

خاصه چرخ کین فلک زو پره‌ای است

آفتاب از آفتابش ذره‌ای است

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۰۱۸-۳۰۲۰)

(۷) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۵۳-۱۲۵۴.

۱- زبان‌شناسانه؛ یعنی به سبب درک ناقص آدمی از رابطه لفظ و معنا و مدلول حقیقی الفاظ.

۲- روان‌شناسانه؛ یعنی برای گریز از اوامر و نواهی و تکالیف و افتادن در ورطه شهوات.

۳- خردشناسانه؛ یعنی، به دلیل آنکه قوه واهمه و عقل جزوی امری را محال و نامعقول می‌شمرد. توصیه مولانا به همه افراد تأویل‌گر خصوصاً گروه دوم و سوم این است که خود را عوض نمایند نه دین را. خود را تأویل کنند نه متن را.

تازه کن ایمان نی از گفتِ زبان
ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست
کین هوا جز قفلِ آن دروازه نیست
کرده‌ای تأویل حرف بکر را
خویش را تأویل کن نه ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می‌کنی
پست و کثر شد از تو معنی سنی^۸

و اما از نمونه‌های بارز تأویل خردشناسانه در مثنوی، تأویل آیه زیر است:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ.^۹

هیچ چیز در زمین و آسمان نیست مگر اینکه تسبیح خدا می‌گویند ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید.

مفسران در تفسیر تسبیح جمادات دو مشکل داشته‌اند: یکی اینکه جمادات

(۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۰۸۱-۱۰۸۴.

(۹) سوره اسراء، آیه ۴۴.

به چه معنایی و به چه نحوی تسبیح خدا می‌گویند و دوم آنکه چرا مردم تسبیح آنها را نمی‌فهمند و آیا اولیا و انبیا نیز مخاطب فعل "لا تفقهون" هستند یا نه؟ مولوی در دفتر سوم، تأویل اهل اعتزال را در این باب یاد می‌کند و می‌گوید که اینان تسبیح جمادات را به معنی عرفی و متعارف کلمه، نامعقول و محال می‌دانند و لذا بر این باورند که چون نظر در ساختمان و خلقت این پدیده‌ها آدمی را به تسبیح خداوند و امیدارد همین امر، به منزله تسبیح گفتن جمادات است:

بلکه مر بیننده را دیدار آن
وقت عبرت می‌کند تسبیح‌خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد
آن دلالت همچو گفتن می‌بود
این بود تأویل اهل اعتزال
و آن آن کس کو ندارد نور حال
چون ز حس بیرون نیامد آدمی
باشد از تصویر غیبی اعجمی^{۱۰}

در اینجا است که مولوی شدیداً اعتراض می‌کند و می‌گوید:

چون شما سوی جمادی می‌روید
محرم جان جمادان چون شوید؟
از جمادی عالم جان‌ها روید
غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت
و سوسه تأویل‌ها نربایدت

چون ندارد جان تو قندیل‌ها
 بهر بیش کرده‌ای تأویل‌ها
 که غرض تسبیح ظاهر کی بود؟
 دعوی دیدن خیال غی بود^{۱۱}

شما چون جمادید نمی‌توانید تسبیح جمادات را دریابید. خود را عوض
 کنید آنگاه گوشه‌ای غلغل اجزای عالم را خواهد شنید و وسوسه تأویل را از شما
 خواهد زدود.

نمونه دیگر روایت:

أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي^{۱۲}

است که از پیامبر آورده‌اند که فرمود:

گاه می‌شود که من شب‌ها را با خدا سپری می‌کنم و او به من خوردنی
 و نوشیدنی می‌دهد.

سؤال این است که نزد خدا به سر بردن و از دست او طعام و شراب گرفتن به
 چه معناست؟

چون ابیتُ عند ربِّي فأنش شد
 يُطْعِمُ و يُسْقِي کنایت ز آتش شد
 هیچ بی تأویل این را درپذیر
 تا در آید در گلو چون شهد و شیر

(۱۱) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۲۰-۱۰۲۴.

(۱۲) صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۱۸؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۳؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۲۱ و ۲۳؛ شرح تعرف، ج ۱، ص ۳۰.

زانکه تأویل است واداد عطا
چونکه بیند آن حقیقت را خطا^{۱۳}

این ابیات در ضمن حکایت "خداوند انداختن دشمن بر روی علی (ع)" آمده است و در ادامه همین داستان است که مولانا می‌گوید دیده‌ها متفاوت‌اند؛ بعضی‌ها پرده را می‌بینند و بعضی پشت پرده را:
آن یکی ماهی همی بیند عیان
وان یکی تاریک می‌بیند جهان
وان یکی سه ماه می‌بیند به هم
این سه کس بنشسته یک موضع نعم^{۱۴}

سه کس کنار هم نشسته‌اند. یکی از آنها یک ماه می‌بیند و دیگری سه ماه (یعنی ماه ماه ماه بر قیاس نور نور نور یا آب آب آب یا فقه فقه که در مثنوی فراوان بکار رفته‌اند) و آن دیگری هیچ نمی‌بیند. خلاصه آنکه چشم‌ها و گوش‌ها مختلف است. یکی طعام را می‌بیند و دیگری طعام طعام را. یکی تسبیح را می‌شنود و دیگری تسبیح تسبیح را و قس علیهذا. اما کسی که نمی‌شنود و نمی‌بیند ناچار است بگوید که این نشستن نزد خدا و خوردن و آشامیدن، کنایه از قرب باری است. و خوردن و نوشیدن در کار نیست. مولانا چنانکه می‌بینیم معتقد است که باید این الفاظ را بر حقیقت مسمّا حمل کرد. و شک نیست که در این مورد متأثر از غزالی است.
یکی از دغدغه‌های بزرگ غزالی در دو کتاب احیاء علوم الدین و

(۱۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۴۶-۳۷۴۸.

(۱۴) همان، دفتر اول، ابیات ۳۷۵۸ - ۳۷۵۹.

مشکوة الانوار، این است که در فهم آیات و احادیث نه به راه باطنیه برود نه به راه ظاهریان. نه به گشاده دستی اسماعیلیان باشد نه به جمود حنبلیان. مثلاً پیامبر اسلام (ص) فرموده‌اند:

ملائک به خانه‌ای که در آن سگ باشد داخل نمی‌شوند.^{۱۵}

مطابق شیوة باطنیه چنین معنا می‌شود: منظور از ملائک اشراقات قدسی است و منظور از سگ، رذائل نفسانی و بالخصوص غضب، و منظور از خانه، خانه دل است. و لذا معنای حدیث این است که اشراقات قدسی نصیب دلی که آکنده از رذائل است، نمی‌گردد و یا در تفسیر آیه:

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى.^{۱۶}

محققاً منم پروردگار تو، پس هر دو کفش را برگزین زیرا تو در وادی مقدّس طوی هستی.

گفته‌اند منظور از "نعلین" کونین است و در آوردن نعلین به معنی دست کشیدن از هر دو جهان است. چنین تأویلاتی به عقیده غزالی نفی حجّیت ظواهر است و پسندیده نیست. رأی غزالی این است که باید از ظاهر به باطن عبور کرد (اعتبار) و در عین حفظ ظاهر، ظاهر را باید منبّه باطن گرفت و بدین شیوه راه خود را از باطنیه جدا کرد.^{۱۷} گرچه وی در جای دیگر رعایت حدّ اقتصاد میان تأویل باطنی و جمود حنبلی را کاری بغایت غامض و دقیق می‌داند که از عهده هر کس

(۱۵) "لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب." (احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۴۹. دارالمعرفة،

بیروت. مشکوة الانوار، تصحیح ابوالعلاء عفی، الدار القومیة ۱۹۶۴، ص ۶۰)

(۱۶) سورة طه، آیه ۱۲.

(۱۷) "فارق الباطنیة بهدة الدقیقة" (احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۴۹)

ساخته نیست.^{۱۸} وی برای تفسیر آیه:
 اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^{۱۹}

و روایت:

إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِّنَ النُّورِ^{۲۰}

کتاب کوچک و مهمی پرداخته است به نام مشکوة الانوار و در این کتاب ثوری زبان‌شناسانه خود را در باب دلالت و معنا و حدّ تأویل به دست داده است. عنوان فصل اول این کتاب کوچک، چنین است: فی بیان أن النور الحقّ هو الله تعالى و أنّ اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له (یعنی در بیان این مطلب که نور حقیقی خود خداوند است و کاربرد واژه نور برای غیر خدا، کاربردی مجازی است نه حقیقی).

نظریه غزالی به اجمال این است که معنای اسم، حقیقت مسمّاست، و برای یافتن حقیقت مسمّا، باید به عقل و فلسفه و شهود و تجربه مراجعه کرد نه به کاربردهای عرفی زبان. مثلاً برای آنکه بدانیم معنی کلمه تسبیح چیست نباید به واژه‌نامه‌ها مراجعه کنیم بلکه باید ببینیم ماهیت و حقیقت عمل تسبیح چیست. این ماهیت، همان معنای کلمه تسبیح است و قس علیهذا. در باب نور هم باید به همین راه رفت. مردم عادی نور را نور ماه و خورشید و شمع و چراغ می‌دانند و در همان‌ها منحصر می‌کنند. ولی حقیقت نور بسی فراتر از این مصادیق است.

(۱۸) احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۱۰۴.

(۱۹) سورة نور، آیه ۳۵.

(۲۰) "انّ لله سبعین الف حجاب من النور و ظلّمة لو کشفها لأحرقت سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَى اللَّهِ بَصَرُهُ." (مرصاد العباد، ص ۵۷) "ان لله سبعاً و سبعین حجاباً من نور لو کشف عن وجهه لأحرقت سُبُحَاتُ وَجْهِهِ..." (الوافی، فیض، ج ۱، ص ۸۹)

حقیقت نورانیت:

ما يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ وَ يَبْصُرُ بِهِ غَيْرُهُ.^{۲۱}

هرچه خود مرئی است و چیزهای دیگر به مدد او رؤیت می‌شوند.

اگر به این تعریف توجه کنیم آنگاه نه تنها نور چراغ و ماه بلکه خود چشم هم حقیقتاً نه مجازاً نور خواهد بود. و از آن بالاتر، عقل هم نور خواهد بود و این سلسله بالا می‌رود تا به خداوند برسد که حقیقتاً نور الانوار است،^{۲۲} و بلکه به قول غزالی:

اقول و لا ابالی ان اسم النور علی غیر النور الاول مجازٌ محض.^{۲۳}

می‌گویم و پروا نمی‌کنم که کاربرد کلمه نور جز در مورد خداوند، مجاز محض است.

بقیه نور عاریتی‌اند و خداوند نور حقیقی. و لذا معنای آیه "اللّه نور السّموات والارض" این نیست که خداوند در حکم نور آسمان‌ها و زمین است بلکه عین نور آسمان‌ها و زمین است و جز او نور حقیقی وجود ندارد. با این نظریه، هم دایره معنا بنحو مضبوطی فراخ می‌شود و هم رهایی از تأویل گزاف آسان می‌گردد. و هم تأویل، بی وجه می‌شود.

مولوی، با توسّل به این نظریه است که هم تأویل بجا می‌کند و هم تأویل نابجا را فرو می‌کوبد:

اسم هر چیزی تو از دانا شنو
سرّ رمز عِلْمِ الْأَسْمَاءِ شنو

(۲۱) مشکوة الانوار، ص ۳۸.

(۲۲) نیز نگاه کنید به: تفسیر المیزان، از محمدحسین طباطبائی، ذیل تفسیر آیه نور.

(۲۳) مشکوة الانوار، ص ۴۶.

اسم هر چیزی بر ما ظاهرش
 اسم هر چیزی بر خالق سرش
 نزد موسی نام چوبش بُد عصا
 نزد خالق بود نامش اردها
 بُد عمر را نام اینجا بت پرست
 لیک مؤمن بود نامش در الست^{۲۴}

لذا وقتی خداوند نامی و واژه‌ای را به کار می‌برد، به گمان مولانا، آن را برای حقایق اشیاء به کار می‌برد و به میزانی که شیء از آن حقیقت برخوردار است مستحق آن نام است. خواه نور باشد، خواه رزق، خواه تسبیح، خواه کفر، خواه ایمان، و... و با این تئوری هم همه اشیاء تسبیح‌گوی حق‌اند به حقیقت و هم همه رزق‌ها، رزق‌خواران وی‌اند به حقیقت:

رزق‌ها هم رزق‌خواران وی‌اند
 میوه‌ها لب خشک باران وی‌اند^{۲۵}

مولوی در دفتر اول مثنوی^{۲۶} نقل می‌کند که پیامبر (ص) روزی به گورستان رفته بود. وقتی بازگشت عایشه آمد و بر جامه‌های او دست می‌کشید. پیامبر (ص) پرسید: چرا چنین می‌کنی؟ گفت: آخر باران می‌بارید، ولی می‌بینم که شما خشکید. پیامبر (ص) پرسید: چه بر سر افکنده بودی؟ عایشه گفت: عبای شما را. پیامبر (ص) فرمودند: آن باران که دیدی باران غیب بود.

(۲۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۴۱-۱۲۴۴.

(۲۵) همان، دفتر ششم، بیت ۲۱۰۷.

(۲۶) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۱۶-۲۰۳۸.

نیست آن باران از این ابر شما
 هست ابری دیگر و دیگر شما
 غیب را ابری و آبی دیگر است
 آسمان و آفتابی دیگر است
 ناید آن الا که بر خاصان پدید
 باقیان فی لبس من خَلَقِ جدید^{۲۷}

می بینیم که آفتاب و آسمان و ابر و باران را عیناً و بدون تأویل می توان به عالم غیب نسبت داد. و به عبارت دیگر برایشان مصادیقی غیر از مصادیق متعارف می توان قائل بود. بدون ارتکاب مجاز. البته کشف آن مصادیق، مطلب دیگری است و درخور خاصان حق است. فردی که این الفاظ را تأویل ناروا می کند به نظر مولانا چون مگسی است که بر قطره بولی نشسته و آن را دریای بیکران می پندارد و ادعای دریانوردی می کند:

صاحب تأویل باطل چون مگس
 وهم او بول خر و تصویرِ خُس
 گر مگس تأویل بگذارد به رای
 آن مگس را بخت گرداند همای
 آن مگس نبود کِش این عبرت بُود
 روح او نه درخور صورت بود^{۲۸}

همچنین است قصّه عیال بولهب و تنگ هیزمی که بر پشت داشت، در دفتر

(۲۷) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۳۸-۲۰۴۰.

(۲۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۰۹۱-۱۰۹۳.

سوم، که هیچ کس جز پیامبر آن رسن و تنگ هیزم را نمی دید، از همین رو آنکه
 آنها را نمی بیند دست به تأویل ریسمان و هیزم می زند:
 دیدن آن بسند احمد را رسد
 بر گلوی بسته حبلِ مِنْ مَّسَد
 دید بر پشت عیال بولهب
 تنگ هیزم گفت حمّالهُ حطب
 حبل و هیزم را جز او چشمی ندید
 که پدید آید بر او هر ناپدید
 باقیانش جمله تأویلی کنند
 کین ز بیهوشی است و ایشان هوشمند^{۲۹}

همین طور است رأی مولانا در باب فیلسوفانی که ناله کردن ستون مسجد پیامبر
 را (ستون حنّانه) انکار می کنند. به نظر وی آنان از حواسّ اولیا بی بهره اند و گرنه
 دست به انکار یا تأویل نمی بردند:
 فلسفی کو منکرِ حنّانه است
 از حواسّ اولیا بیگانه است^{۳۰}

پس چند گونه دیدن و شنیدن داریم و چند گونه سمع و بصر و به حقیقت سمع
 سمع داریم و بصر بصر. و اگر چیزی به چشم نیامد، شاید به چشم چشم بیاید:
 راه حسّ راه خران است ای سوار
 ای خران را تو مزاحم شرم دار

(۲۹) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۶۶۳-۱۶۶۶.

(۳۰) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۸۵.

پنج حسی هست جز این پنج حس
آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس^{۳۱}

□□□

صحت این حس بجوید از طبیب
صحت آن حس بجوید از حبیب^{۳۲}

□□□

وقتی آن تئوری زبان‌شناسانه به مدد گرفته نمی‌شود و ظاهر عبارت، معنای محالی را افاده می‌کند و عقل جزوی و بحثی آن را بر نمی‌تابد، مولانا چنین نهیب می‌زند:

عقل بحثی گوید این دور است و گو
بی ز تأویلی مُحالی کم شنو
قطب گوید مر تو را ای سست حال
آنچه فوق حال توست آید محال
واقعاتی که گُنونت برگشود
نه که اول هم محالت می‌نمود
چون رهانیدت ز ده زندان کرم
تیه را بر خود مکن حبس ستم^{۳۳}

از امام علی(ع) هم در همین باره رسیده است که:

(۳۱) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۴۸ و ۴۹.

(۳۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۴.

(۳۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۵۴-۳۶۵۷.

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْفَةِ وَ تُبْصِرُ
بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمَعَانِدَةِ.^{۳۴}

خدای سبحان، یاد خود را روشنی بخش دل‌ها کرده تا از آن پس که ناشنوا بودند، بشنوند؛ و از آن پس که نابینا بودند، بینا گردند، پس از آنکه ستیزه‌جو بودند، رام شوند.

یعنی یاد خدا سبب می‌گردد تا چیزهایی که قبلاً مورد انکار قرار می‌گرفتند مقبول واقع شوند.

یکی از نمونه‌های تأویل روان‌شناسانه تأویل حدیث "جَفَّ الْقَلَمُ"^{۳۵} است. کسانی می‌گویند مفهوم آن این است که دست ما بسته است و در نتیجه کاهلی پیشه می‌کنند. اما مولوی می‌گوید که "جَفَّ الْقَلَمُ" برای تحریض و تشویق آدمیان به کار خیر است.

همچنین تأویل قد جَفَّ الْقَلَمُ
بهر تحریض است بر شغل اَهم
پس قلم بنوشت که هر کار را
لایق آن هست تأثیر و جزا
کثر رَوَى جَفَّ الْقَلَمُ کثر آیدت
راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری مُدْبِرِ جَفَّ الْقَلَمُ
عدل آری بر خوری جَفَّ الْقَلَمُ

(۳۴) نهج البلاغه، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، خطبه ۲۲۲.

(۳۵) "جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ." (مسند احمد، ج ۱، ص ۳۰۷، و ج ۲، ص ۱۹۷) "قال ابو هريرة: قال لي النبي صلى الله عليه و آله جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ." (صحيح بخاری، ج ۴، ص ۹۲ و ج ۳، ص ۱۵۴) یعنی قلم تقدیر همه حوادث را از پیش نوشته و مهر کرده است.

چون بدزد دست شد جفّ القلم
 خورد باده، مست شد جفّ القلم
 تو روا داری روا باشد که حق
 همچو معزول آید از حکم سبق
 که ز دست من برون رفته است کار
 پیش من چندین میا چندین مزار
 بلکه معنی آن بود جفّ القلم
 نیست یکسان پیش من عدل و ستم^{۳۶}

پس جفّ القلم نه الهام بخش بیکاری و تن آسانی است و نه متضمّن این معنا که دست خدا بسته است و دیگر نمی تواند قضا و تقدیر خود را عوض کند. بلکه فقط معنایش آن است که علل، به نحو ضروری معلول های خود را اقتضا می کنند. و اعمال، ناچار به جزا و سزای خود منتهی می شوند.

چنین تفسیری از جفّ القلم در این راستاست که مولانا در باب تأویل یک ملاک کلی دیگر دارد و آن این است که تأویل باید آدمی را گرم و چست گرداند و امید و حرکت ببخشد، نه آنکه مایه سستی و تنبلی گردد.

حق بود تأویل کان گرمت کند
 پر امید و چُست و با شرمت کند
 ور کند سستت حقیقت این بدان
 هست تبدیل و نه تأویل است آن
 این برای گرم کردن آمده است
 تا بگیرد ناامیدان را دو دست

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس
وز کسی کا تش زده است اندر هوس^{۳۷}

به نمونه دیگر از تأویل بی عملانه، در داستان عزرائیل و خاک برمی خوریم. خداوند در ابتدای خلقت، جبرئیل را برای برگرفتن مشتی خاک به زمین می فرستد. خاک آنقدر لابه می کند که دل جبرئیل به رقت می آید و از کندن مشتی خاک از زمین امتناع می کند و به نزد خداوند باز می گردد. آنگاه میکائیل و اسرافیل به نوبت به زمین می آیند و با همان لابه ها مواجه می شوند و دست خالی باز می گردند. نهایتاً عزرائیل به زمین می آید. زمین همان لابه ها را آغاز می کند اما عزرائیل با عبوسی تمام خواستار برگرفتن کفی خاک از زمین می شود و می گوید این امر یزدان است و تخلف از آن جایز نیست. زمین می گوید اگر خداوند به برگرفتن خاک امر کرده به حلم و رفق هم امر کرده است. تو به امر دوم عمل کن:

گفت آخر امر فرمود او به حلم
هر دو امرند آن بگیر از راه علم
گفت آن تأویل باشد یا قیاس
در صریح امر کم جو التباس
فکر خود را گر کنی تأویل به
که کنی تأویل این نامشبه^{۳۸}

در اینجا مولانا تأویل را در امر صریح و در نصوص، منع می کند، و آن را به امور مشتبه و متشابه محدود می کند آن هم به شرط آنکه به بی عملی نینجامد.

(۳۷) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۲۵-۳۱۲۸.

(۳۸) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۶۵۷-۱۶۵۹.

حال مواردی را ذکر می‌کنیم که خود مولانا دست به تأویل گشوده است. یکی از این موارد تأویل روایت:

أَخْرُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخْرَهُنَّ اللَّهُ^{۳۹}

زنان را مؤخر بدارید، از آن رو که خداوند آنها را مؤخر داشته است.

است. مولانا در تأویل این روایت می‌گوید:

ز أَخْرُوهُنَّ مرادش نفس توسست

کو به آخر باید و عقلت نخست^{۴۰}

یعنی منظور پیامبر (ص) این بوده است که نفس را عقب بیندازید و عقل را مقدم و پیشرو بدارید. بسیار بعید به نظر می‌رسد که مولانا معنای ظاهری روایت را منکر باشد و حقوق مدرنی برای زنان آورده باشد! شیوه او همان شیوه غزالی است یعنی قبول ظاهر و "تنبّه" نسبت به باطن. یا عبور از ظاهر به باطن (اعتبار) در عین قبول ظاهر.

نمونه دیگر تأویل روایت زیر است:

إِغْتَنِمُوا بَرْدَ الرِّيعِ فَإِنَّهُ يَعْمَلُ بِأَبْدَانِكُمْ كَمَا يَعْمَلُ بِأَشْجَارِكُمْ وَاجْتَنِبُوا
بَرْدَ الْخَرِيفِ فَإِنَّهُ يَعْمَلُ بِأَبْدَانِكُمْ كَمَا يَعْمَلُ بِأَشْجَارِكُمْ.^{۴۱}

باد بهاری را غنیمت دارید، زیرا که آن با بدن‌های شما آن کند که با

(۳۹) کنوز الحقائق، ص ۵.

(۴۰) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۸۵۶.

(۴۱) نزدیک به همین معنا از امام علی (ع) آمده است:

تَوَقَّؤُوا الْبُرْدَ فِي أَوَّلِهِ وَتَلَقَّؤْهُ آخِرَهُ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ فِي الْأَبْدَانِ كَفَعْلِهِ فِي الْأَشْجَارِ أَوَّلُهُ يُحْرِقُ وَ
آخِرُهُ يُورِقُ. (نهج البلاغه، کلمات قصار: ۱۲۸)

در آغاز سرما خود را پیاپید و در پایانش بدان روی نمایید که سرما با تن آن می‌کند که با درختان، آغازش می‌سوزاند و پایانش برگ می‌رویانند.

(نهج البلاغه، کلمات قصار، ۱۲۸، ص ۳۸۴)

درختان شما می‌کند. از سرمای پاییزی پرهیز کنید که آن با بدن‌های شما
آن کند که با درختان شما می‌کند.

گفت پیغمبر ز سرمای بهار
تن مپوشانید یاران زینهار
زانکه با جان شما آن می‌کند
کان بهاران با درختان می‌کند
لیک بگریزید از سرد خزان
کان کند کو کرد با باغ و رزان^{۴۲}

در اینجا مولانا صریحاً بهار و خزان را تأویل می‌کند و می‌گوید که خزان،
انفاس مردمان پلید است که نشستن در نزد آنها موجب سوختن روح آدمی است
و بهار، انفاس پاک اولیای خداوند است که بودن در جوار آنها مایه شکفتگی
روان آدمی است:

پس به تأویل این بود کانیفاس پاک
چو بهار است و حیات برگ و تاک
از حدیث اولیا نرم و درشت
تن مپوشان زانکه دینت راست پشت
گرم گوید سرد گوید خوش بگیر
تا ز گرم و سرد بجهی وز سعیر
گرم و سردش نوبهار زندگی است
مایه صدق و یقین و بندگی است

زان کزو بُستان جان‌ها زنده است

زین جواهر بحر دل آگنده است^{۴۳}

در اینجا هم جمع ظاهر و باطن شده است.

دیگر از مواردی که مولانا دست به تأویل برده است، حدیث "الناقص ملعون" می‌باشد. به نظر وی ناقصان، کسانی نیستند که نقص عضو دارند بلکه کسانی هستند که مبتلا به نقصان عقلند.

چونکه ملعون خواند ناقص را رسول
بود در تأویل نقصان عقول
زانکه ناقص تن بود مرحوم رحم
نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم
نقص عقل است آنکه بد رنجوری است
موجب لعنت سزای دوری است
زانکه تکمیل خردها دور نیست
لیک تکمیل بدن مقدور نیست
کفر و فرعونئی هر گبر بعید
جمله از نقصان عقل آمد پدید^{۴۴}

برخلاف موارد قبل، رأی مولانا را در این باب اساساً تأویل نمی‌توان خواند، چرا که خلاف ظاهری صورت نگرفته است. آنچه صورت گرفته تبیین مجملی است، یا تقييد مطلقى. يعنى مولانا با توجه به دیگر تعالیم شرع و قرائن عقلی، ناقص را محدود به کم‌خردان کرده است نه هر کسی که نقصانی دارد ملاً

(۴۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۵۸-۲۰۶۲.

(۴۴) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۵۳۷-۱۵۴۱.

و عضواً و غیر آن.

نمونه‌های یاد شده بجز نمونه اخیر، همه از جنس اعتبارند و راه یافتن‌شان به زبان، از آن روست که چون از دیدگاه خداوند، نام‌ها بر ماهیات نهاده می‌شود (نام هر چیزی بر خالق سرش)، کلمات او را باید بر اسرار و حقائق اشیاء حمل نمود و ظاهرش را باید مثالی از آن حقیقت نهفته دانست. چرا که فی‌المثل برای کودکان هنگامی که از "زناشویی" سخن می‌گوییم نمی‌توانیم همه "ذوق" آن را مصور کنیم مگر با کمک گرفتن از شیرینی حلوا و امثال آن. متکلمی که از یک طرف می‌خواهد حقایق بلندی را بگوید و از طرفی با مستمعان ناقصی روبروست چه چاره دارد جز آنکه خود دست به مثال ببرد و دست مستمعان را نیز در تأویل گشاده بگذارد. اینها همه هست اما قواعد تأویل مضبوط، چیزی است که در کلمات مولانا کمتر به آن اشاره شده است. سخن را با ابیاتی از مولانا در باب شناخت ظاهری و شناخت ژرف به پایان می‌بریم:

طفل ماهیت نداند طمٹ را
جز که گویی هست چون حلوا تو را
کی بود ماهیت ذوق جماع
مثل ماهیات حلوا ای مطاع
لیک نسبت کرد از روی خوشی
با تو آن عاقل چو تو کودک‌وشی
تا بداند کودک آن را از مثال
گر نداند ماهیت یا عین حال^{۴۵}

وقتی می‌گوئیم نوح را می‌شناسیم به شناخت ظاهری اشاره می‌کنیم و زمانی که می‌گوییم او را نمی‌شناسیم شناخت حقیقی و باطنی را نفی می‌کنیم، پس

می‌توان چیزی را هم شناخت و هم نشناخت. و دعوت به تأویل در واقع دعوت
به فهم سرّ اشیاء است:

گسر کسی گوید که دانی نوح را
آن رسول حق و نور روح را
گر بگویی چون ندانم کآن قمر
هست از خورشید و مه مشهورتر
کودکان خُرد در کُتّاب‌ها
وان امامان جمله در محراب‌ها
نام او خوانند در قرآن صریح
قصه‌اش گویند از ماضی فصیح
راست‌گو دانش تو از روی وصف
گرچه ماهیت نشد از نوح کشف
ور بگویی من چه دانم نوح را
همچو اویی داند او را ای فتی
مور لنگم من چه دانم فیل را
پشه‌ای کی داند اسرافیل را
این سخن هم راست است از روی آن
که به ماهیّت ندانش ای فلان
عجز از ادراک ماهیّت عمو
حالت عامه بُود مطلق مگو
زانکه ماهیّات و سرّسرّ آن
پیش چشم کاملان باشد عیان
در وجود از سرّ حقّ و ذات او
دورتر از فهم و استبصار کو

چونکه آن مخفی نماند از محرمان
ذات و وصفی چیست کان ماند نهان^{۴۶}

حسین بن علی و جلال‌الدین رومی*

بسم الله الرحمن الرحيم

از آمدن دوستان گرامی، هموطنان محترم، خانم‌ها و آقایان سپاسگزارم. خداوند را بر این نعمت شکر می‌گزارم که برای حضور در محضر شما توفیق مجدد یافته‌ام.

به مناسبت ماه محرم، بنا را بر این گذاشتم که یکی از موضوعات مناسب با این موقعیت را هم از جهت فرهنگ دینی و هم از جهت فرهنگ ایرانی مورد بحث قرار دهم. عنوان سخن بنده "حسین بن علی و جلال‌الدین رومی" است. می‌کوشم تا از نگاه جلال‌الدین رومی نکته‌های درخور و دانستنی را در خصوص امام حسین(ع) و قیام او ذکر نمایم. البته سخن در ذکر اندیشه‌های

جلال‌الدین رومی محصور و منحصر نخواهد ماند و برحسب اقتضا به نکات دیگری نیز اشارت خواهد رفت.

(۱) ما ایرانیان از وقتی که اسلام را پذیرفتیم، این دین به صورت فرهنگ دوم ما درآمد. گرچه ما اکنون، در قرن بیستم، واجد سه فرهنگیم: فرهنگ ایرانی، فرهنگ اسلامی، و فرهنگ غربی. ولی تا اواخر قرن نوزدهم، ما تنها واجد دو فرهنگ بودیم: فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلامی. امتزاج این دو فرهنگ چنان قوی بود که ما تفاوت و تمایزی میان آنها نمی‌گذاشتیم. ایرانیان (به استثنای اقلیتی که پیرو ادیان دیگری بودند) در همان حال که خود را ایرانی احساس می‌کردند، مسلمان نیز می‌یافتند و تقابلی میان ایرانیّت و اسلامیّت نمی‌دیدند. به همین سبب، پاره‌ای از آداب و رسوم ایرانی رنگ اسلامی به خود گرفت و حتی در تأیید آنها روایاتی نیز نقل شد.

واقعه کربلا یکی از وقایعی بود که رفته‌رفته برای ایرانیان رنگ ملی به خود گرفت و توجه فوق‌العاده‌ای که خصوصاً شیعیان به این حادثه نشان دادند آن را به یک حادثه عظیم ملی تبدیل کرد. این ماجرا البته از دوران صفویه به این سو گرم‌تر و حادث‌تر شد، و توجه ما ایرانیان به خاندان پیامبر، حوادثی که بر آنان رفته است، و احوال و تاریخ این بزرگان بیشتر از گذشته شد.

شیوع و رواج تشیع در کشور ما و در میان مردم ما، به هر سبب و دلیلی که بود، از چهار قرن پیش به این طرف این مذهب را به مذهب ملی بدل کرد. به همین سبب مسائل مربوط به تاریخ زندگی فرزندان پیامبر در مرکز توجهات دینی و مذهبی ما قرار گرفت و امروز پاره‌های لایتجزائی از زندگی عمومی ما را تشکیل می‌دهد.

از ایرانیّت که بگذریم و به عنصر دینی تاریخ زندگی خاندان پیغمبر عطف نظر کنیم، ناچار باید تقسیم‌بندی‌هایی صورت بدهیم تا این توجه را در شئون و طبقات و سطوح مختلفش برای ما بازگو کند.

۲) دینداری دینداران در یک سطح و از یک نوع نیست، و همه از دین یک چیز نمی فهمند. گرچه ممکن است همه ما نام مسلمان را بر خود داشته باشیم، اما در کمان از اسلام متفاوت است و نوع و نحوه و شیوه دینداری ما نیز می تواند متفاوت باشد. در یک تقسیم بندی بسیار کلی دینداری را می توان به سه صنف بسیار کلان تقسیم کرد: دینداری مصلحت اندیش، دینداری معرفت اندیش، و دینداری تجربت اندیش.

۱. دیندارانی که دین را برای مصالح دنیوی (و حتی مصالح اخروی) خود می خواهند، دیندار مصلحت اندیش می نامیم. این مصلحت اندیشی امر مذمومی نیست، و دینداری را پست و بی ارزش نمی کند. می توانید به جای آن، غایت اندیش را بگذارید.

کسانی که دین را یک نهاد، یا یک آیین اجتماعی می بینند که می تواند برای آنها حکومت به پا کند، اقتصاد بدهد، قوانین تجارت بیاورد، تربیت و تعلیم و شیوه مدیریت خانواده را به آنها بیاموزاند، و بطور کلی رفاه و سامان حیات دنیوی آنها را تأمین کند و راه سعادت را در این جهان و در جهان دیگر به آنان بنمایاند، دیندار مصلحت اندیش می خوانیم. دین در نظر اینان به منزله ابزار و مقدمه ای برگرفته می شود تا آدمی به مدد آن به غایات و نتایجی برسد. عقل عملی در اینجا محور دینداری است؛ و شخص دیندار، نه به "دلیل" بل به "علت" دیندار است، و خالی از شک بودنش هم از سر جزم است نه یقین. یعنی تقلید بر او غالب تر است تا تحقیق، و تجلیل شخصیت ها نزد او مقبول تر است تا تحلیل شان. این دینداران اگر اهل زهد، پارسایی، و خویشنداری باشند و بیشتر به مصالح و سعادت اخروی خود توجه کنند، "مصلحت اندیش اخروی" خوانده می شوند؛ و اگر از دین بیشتر تأمین مقاصد دنیوی را منظور داشته باشند، "مصلحت اندیش دنیوی". این مصلحت اندیشی می تواند بی خبرانه و اجمالی باشد؛ می تواند با خبرانه و تفصیلی باشد. شخص می تواند اطلاع و معرفت کافی

نسبت به غایات و مصالح تعلیمات دینی نداشته باشد، و فقط به امید رسیدن به نتایج مطلوب و سعادت بخش به احکام و دستورات دینی عمل کند؛ و می تواند همین کار را از سر آگاهی به مکانیسم های آن انجام بدهد.

۲-۲) دینداری معرفت اندیش با محوریت عقل نظری در سطح بالاتری قرار می گیرد و دین را به منزله یک موضوع قابل تأمل معرفت شناسانه مورد نظر قرار می دهد. این دینداری به داشتن پاره ای از معتقدات مقلدانه، و عمل به برخی از احکام به امید پاداش، یا یافتن فواید و نتایج این دنیایی قناعت نمی کند. دیندار معرفت اندیش می خواهد در آنچه که به او می گویند و می آموزند و به عنوان جهان بینی به او معرفی می کنند، و در عناصری که در این جهان به او نشان می دهند، از سر تدبر و تحقیق وارد شود، و حاق و ماهیت و ریشه آنها را دریابد. برای یک دیندار مصلحت اندیش همین کافی است که به او گفته شود: "از وسوسه های شیطان باید پرهیز کرد" تا او گرد گناه نگردد و وسوسه های شیطانی را از خود دور کند. اما یک دیندار معرفت اندیش در عین حال که این کار را می کند، به این حد قانع نمی شود. او می خواهد بداند که شیطان چیست و کیست؛ علت ورود او در عرصه جهان بینی دینی کدام است؛ آیا اگر به فرض، شیطان فرمان خدا را گردن می نهاد و به آدم سجده می کرد، باز هم وسوسه گر دیگری در جهان پیدا می شد یا نمی شد؛ و اگر نمی شد؟ در آن صورت زندگی آدمیان چه صورتی داشت؟ و آیا اگر وسوسه های شیطانی نبود، گناهی پیدا می شد یا نه؟ اگر گناهی نبود، جهنمی هم برپا می شد یا نه؟ و آدمیان به کدام داعی خطا می کردند؟ این رشته اندیشه ها همچنان به پیش خواهد رفت و آدمی مستمراً از یکی به دیگری منتقل خواهد شد. خدا و انسانی که در پرتو این تأملات شناخته می شوند، و جهان دینی که این چنین بنا می شود، یک جهان فوق العاده سنجیده، اندیشیده، حساب شده و مضبوط و معقولی است.

دیندار معرفت اندیش نه فقط در مورد عناصر ماورائی، بلکه در مورد

عناصر دنیایی دین نیز همین گونه می‌اندیشد. به این قانع نیست که به مقررات خاصی در مورد بهداشت، تجارت، یا اقتصاد و غیره عمل کند؛ از "چرایی" آنها را می‌پرسد. در مورد شخصیت‌های دینی، فقط به تقدیس و تجلیل آنها اکتفا نمی‌کند؛ بلکه به تحلیل زندگی آنها هم خواهد پرداخت. به این ترتیب اندیشه دینی برای او اندیشه‌ای عقلانی شده است و او در شعاع آن عقلانیت به آن احترام می‌گذارد، و پا به جاده کاوش بی‌پایانی می‌نهد که تا پایان عمر در آن سیر خواهد کرد و هیچ‌گاه به مقصد و به پایان راه نخواهد رسید. دینداری‌های روشنفکرانه معمولاً از جنس دینداری‌های معرفت‌اندیش هستند. روشنفکران مایلند از سطح دینداری عامیانه درگذرند و درک تازه‌تری را از دین معرفی کنند. در این دینداری، شک عالمانه به جای جزم جاهلانه می‌نشیند. ولی البته از حیرت عارفانه خبری نیست.

۲-۳) در مرتبه و سطح سوم، به دینداری تجربت‌اندیش می‌رسیم. در اینجا نیز نوع‌گرایش عوض می‌شود. منظور از "تجربه" در اینجا "تجربه دینی" است. شخص نه فقط در پرتو تأملات عقلانی، بلکه در شعاع تجربه‌ها و دریافتهای درونی خود نیز حرکت می‌کند. دینداری تجربت‌اندیش دینداری است که کمابیش بر اشراق، واردات قلبی، و تجربه‌های دینی استوار است. در اینجا شخص به جای اینکه چیزی را بفهمد، آن را می‌چشد؛ و به جای آنکه آن را بشنود، می‌بیند. آن بیت مولانا در دیوان کبیر که گفت:

گوشم شنید قصه ایمان و مست شد

کو قسم چشم؟ صورت ایمانم آرزوست^۱

در واقع داستان دینداری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش را در کنار هم و در

مقابل هم به ما باز می‌گوید. "شنیدن گوش" و "مست شدن گوش" یعنی حرف‌ها را از استادان و عالمان شنیدن، آموختن، و ایمان آوردن. ولی "دیدن"، عالم دیگری است. آنچه آدمی با چشم می‌بیند، فرسنگ‌ها با آنچه با گوش می‌شنود فاصله دارد. آن "بیان" است، و این "عیان" است، و فاصله میان آن دو بسیار است.

مولوی که از قهرمانان عرصه دینداری تجربت‌اندیش است در این باب سخنان فراوان دارد و من چون این نکات را بر سبیل مقدمه عرض می‌کنم و در مقام بسط این معانی نیستم، صرفاً به بیت دیگری از مولانا استشهاد می‌کنم که گفت:

دین من، از عشق زنده بودن است

زندگی زین جان و سر ننگ من است^۲

□□□

ملت عشق از همه دین‌ها جداست

عاشقان را ملت و مذهب خداست^۳

در این نوع دینداری، جزم و شکّ پشت سر نهاده می‌شوند، و حیرت (که ناشی از ورود اکبر در اصغر است) به جای آنها می‌نشیند. باری، وقتی که گفته می‌شود عنصری از عناصر در حیات اجتماعی ما، هم رنگ ایرانی دارد و هم رنگ دینی، باید متوجه باشیم که رنگ دینی گرفتن برحسب نوع دینداری شخص دیندار فرق می‌کند یعنی آن امر می‌تواند رنگ دینداری عالمانه بخورد، یا رنگ دینداری عارفانه، یا رنگ دینداری عامیانه.

(۲) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۵۸.

(۳) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۷۰.

۳) نوبت به واقعه کربلا که می رسد ما با مصداقی برجسته از این قاعده روبرو هستیم. همیشه و در همه ادوار تاریخ، اکثریت دینداران را دینداران مصلحت اندیش عامی تشکیل می دادند. نخبگان اند که یا معرفت اندیش اند، یا تجربت اندیش. اکثریت، در آن مرتبه و کلاس نخست جا دارند. مواجهه آن دینداری با شخصیت های دینی، چنانکه گفتم، مواجهه ای اسطوره آمیز است. ویل دورانت در یکی از نوشته های خود آورده است که دین هرچه اسطوره ای تر باشد دین تر است. این حرف با یک قید و توضیح درست است. آن توضیح این است که نه همه انواع دینداری، بلکه دینداری عامیانه اینچنین است که هر چه اسطوره ای تر باشد دینی تر و دلربا تر است و برای کسانی که اهل دین و دیانت اند جاذبه بیشتری می آفریند. اما - و هزار اما - دینداری عالمانه یا عارفانه، معرفت اندیش یا تجربت اندیش، البته حکم دیگری دارد و آن داوری در حق این دو نوع دینداری، داوری صادقی نیست.

بلی، دین عامیانه هر چه اسطوره آمیزتر باشد دینی تر است. سرشارتر بودن و غنی تر بودن از اسطوره ها، دین را چنان می کند که دل را بهتر و بیشتر می رباید؛ و وقتی که دل ربوده شد عقل هم ناگزیر به دنبال آن روان می شود و به این شیوه، دینی به وجود می آید که تمام وجود آدمی را سیراب می کند؛ هم سهم عقل را می دهد و هم سهم دل را. و شخص در مقابل چنین تدیّنی جز خضوع و تسلیم و ایثار، و گذشتن از سراپای وجود خود، راهی نمی بیند.

برای قرن ها، پدران و مادران و اجداد ما، برای حسینی گریسته اند که در روز عاشورا جَنّیان به کمک و حمایت او آمدند و او خواهش آنها را برای حمایت از خود نپذیرفت. پدران و مادران ما قرن ها برای امام حسینی گریسته اند که روزی که کشته شد هر سنگی را در هر نقطه ای از زمین که برمی داشتند در زیر آن خون تازه می جوشید. برای امام حسینی گریسته اند که از هنگامی که متولد شد جدّ و مادرش برایش می گریستند، چرا که می دانستند وی روزی به نحو قساوت آمیزی

در صحرایی خشک و با لبانی خشک شهید خواهد شد. برای حسینی گریسته‌اند که فرشته سوخته یا مطرودی خود را به گهواره یا قنداقه او مالید و شفا و نجات یافت و به آسمان بازگشت. برای حسینی گریسته‌اند که ملائکه هم بر او گریسته‌اند و در عزای او "سرهای قدسیان همه بر زانوی غم است." این نکات را همه ما شنیده‌ایم. معنای این نکات هرچه باشد و هر تفسیری از آنها بکنیم، عنصر اسطوره‌ای در آنها بسیار قوی است و شهادت شهید را در فضای ماوراءالطبیعی می‌نهد که با فضای یک قتل یا شهادت عادی و طبیعی فاصله بسیار زیادی دارد. ما در طول تاریخ کشته بسیار داشته‌ایم - چه در جنگ، چه در صلح. اما هیچ‌یک از شهادت‌ها در چنین فضای اسرار آمیزی جا نگرفته است. وقتی که این فضای پررمز، پراسرار، و آکنده از نیروهای ماوراء طبیعت دامن می‌گسترده، البته برای اخضاع عقل و اقناع دل بسیار مؤثرتر از حادثه یک قتل یا شهادت ساده خواهد بود.

دین مصلحت‌اندیش عامیانه، اسطوره را بیشتر می‌طلبد؛ غیر عادی بودن و پررمز و راز بودن را بهتر می‌پسندد و هر چه این اسطوره‌ها افزون‌تر باشد، مؤثرتر و نافذتر خواهد بود. کثیری از مبلغان دینی ما در طول قرن‌ها که از حادثه فجیع عصر عاشورای سال ۶۱ هجری گذشته است، تمام هم خود را بر تحریک عواطف مؤمنان قرار داده بودند. اینکه کسانی از جمله مرحوم مطهری گفته‌اند و نوشته‌اند که در بیان واقعه عاشورا تحریفات بسیار رخ داده است، سخنی صحیح و شنیدنی است، لکن سرّ آن را هم باید دانست. سرّ آن، تعلق خاطری است که پاره‌ای از نویسندگان، گویندگان، مروّجان، و مبلغان واقعه عاشورا به رویه اسطوره‌ای آن حادثه و تحریک عواطف داشته‌اند. وقتی که خاطر آدمی معطوف به تحریک عواطف شد، به آن جوانبی عطف عنان خواهد کرد که دل را بیشتر می‌سوزاند و چشم را می‌گریاند. پاره‌ای عناصر تاریخی عواطف برانگیز برجسته‌تر خواهند شد و عناصر دیگر تحت الشعاع قرار خواهند

گرفت. اولین نوع تحریف در هرگونه داستان‌گویی تاریخی عبارت است از اینکه شما سهم عناصر را به نحو مساوی و مناسب پردازید؛ پاره‌ای را بزرگ‌تر کنید، پاره‌ای دیگر را کوچک‌تر. حتی اگر هیچ چیز را از قلم نیندازید و دروغ و خلافی بر مجموعه نیفزایید، همین که در میان حوادث، عدم تناسب ایجاد کنید و یکی را بزرگ‌تر و دیگری را کوچک‌تر کنید، نوعی تحریف در نقل واقعه و حادثه پدید آورده‌اید. چه جای آنکه رفته رفته پاره‌هایی از عناصر را که به کار مقصد و غرضتان نیایند نادیده بگیرید و کنار بگذارید.

تحریف در واقعه عاشورا تحریفی منطقی بود؛ یعنی از منطق آن کسانی که حادثه عاشورا را برای تحریک عواطف به کار می‌گرفتند پیروی می‌کرد. آن منطق حکم می‌کرد که بر پاره‌هایی از این حادثه انگشت تأکید نهاده شود و پاره‌های دیگر تخفیف و تقلیل یابد. و چنین شد. این حادثه اسطوره‌ای، بیش از آنکه بر عظمت و غایت و عقلانیت حرکت کسی چون امام حسین (ع) تأکید کند، بر شدت قساوت ظالمان تأکید می‌کرد. به هر حال، هر جنایت و حادثه هولناک انسانی که رخ می‌دهد، دست‌کم دو جانب دارد: یکی جانب ستمگر، دیگری جانب ستم‌کش؛ یکی جانب انسانی قضیه و دیگری جانب ضدانسانی قضیه. اگر بنا باشد که آدمی دیگران را تحت تأثیر عاطفی قرار بدهد، لازمه منطقی این انگیزه این است که بر جنبه‌های خونریزانه و خشونت‌آمیز آن حادثه بیشتر تأکید بکند؛ لذا در حادثه عاشورا و در نقل این واقعه، در عرصه دینداری مصلحت‌اندیش عامیانه، یزیدیان معمولاً از حسین (ع) و اصحاب او سهم بزرگ‌تری می‌یافتند. کارهایی و فجایعی که یزیدیان آفریده بودند، و شدت قساوتی که در برخورد با طرف مقابل خود نشان داده بودند و به قول دکتر شریعتی "زخم‌های تن حسین" همیشه به رخ کشیده می‌شد و مستمعان دعوت می‌شدند تا به عمق این فجایع بیندیشند و به خاطر آن بگریند و بدانند که چه صحنه هولناک و ضد انسانی در صحرای کربلا پدید آمده است. اموری که به

چهرهٔ انسانی حرکت فرزند پیامبر (ص) مربوط می‌شد، آنچنان که باید و شاید مورد توجه قرار نمی‌گرفت. این مطلبی بود که به عهدهٔ دینداری معرفت‌اندیش نهاده شد.

در دینداری معرفت‌اندیش - یعنی دینداری عالمانه که شخصیت‌ها فقط تجلیل نمی‌شوند، بلکه مورد تحلیل هم قرار می‌گیرند - حرکت امام حسین (ع) مورد توجه روشنفکران و عالمان دینی قرار گرفت. برای گذشتگان کافی بود که روایتی نقل کنند و بگویند پیامبر (ص) گفته‌اند که حسن (ع) و حسین (ع) فرزندان من هستند، خواه جنگ کنند خواه صلح کنند (امامان؛ قانما أو قعدا)، تا مؤمنان و مسلمانان به خاطر امامت و معصومیت آنها مُهر تأیید بر حرکت آنها بنهند. لذا عموماً این واقعه را به نحو سربسته می‌پذیرفتند. اما برای آنکه دینداران از این واقعه درسی بیاموزند باید نوبت تحلیل و آنالیز برسد و این جعبهٔ بسته باز شود و محتوای درونی‌اش مورد موشکافی و تأمل و مذاقه قرار گیرد، و البته قرار هم گرفت.

به این ترتیب بود که متفکران ما در واقعهٔ کربلا توجه تازه‌ای را به عمل آوردند. باز هم من در مقام تفصیل نیستم. همچنان که می‌دانید، کسی مثل دکتر شریعتی در حادثهٔ کربلا واقعه‌ای انقلابی دید و کوشید تا انگیزه‌های انقلابی مردم را با یادآوری حادثهٔ کربلا تحریک و تقویت کند - والحق در این راه موفق بود. مرحوم شریعتی معتقد بود که کار روشنفکر این است که عناصر دینی را تصفیه و استخراج بکند. حتی همان عناصری که روزگاری اثر معکوس و ویرانگر داشته‌اند برگیرد و در کارخانهٔ شیمیایی ذهن و عمل روشنفکری خود آن را به یک عامل محرک بدل بکند؛ و خود او این کار را کرد. او روضه‌خوانی و ذکر مصیبتی را که برای قرن‌ها عامل تخدیر بود به عامل تحریک بدل نمود. ما نباید از حق بگذریم که در انقلاب اسلامی ایران شاید بیشترین سهم تئوریک آن را روشنفکران دینی پرداخت کردند. یکی از کسانی که در این راه بیش از

همه سهم داشت مرحوم شریعتی بود. او با تعهدی که به ایده انقلاب داشت، به همه عناصر دینی به چشم عناصر بالقوه انقلابگر نگاه می کرد و هیچ چیز را از این حیث فرو ننهاد. او حتی عنصری مثل روضه خوانی را که شاید نزد روشنفکران دیگر ارتجاعی ترین امر شمرده می شد برگرفت و به آن خصلت انقلابی بخشید. به تعبیر مولانا:

کاملی گر خاک گیرد، زر شود

ناقص از زر بُرد خاکستر شود^۴

انقلاب، عوامل مادی و عینی بسیار داشت؛ اما در صحنه تئوریک و فکری بسیار فقیر و تهیدست بود و یکی از اموری که بر غنای آن افزود همین اندیشه‌ها و آراء و تأملات مرحوم دکتر شریعتی بود.

به هر حال، از نظر او نهضت امام حسین (ع) یک نهضت کاملاً عقلانی بود و کار او کاری هدفدار و سیاسی بود. شهادت طلبی او یک خودکشی بی منطق نبود، بلکه هدفش رسوا کردن رژیم اموی بود. مرحوم شریعتی معتقد بود که امام حسین (ع) بخوبی می دانست که هیچ کاری از دست او در مقابل رژیم اموی بر نمی آید. آن نظام را باطل و ناحق می دانست و خود را در مقابل آن عملاً ناتوان. یعنی معتقد بود که با امکاناتی که در اختیار دارد تکان دادن و لرزه افکندن بر اندام آن حکومت برای او ممکن و میسر نیست. تنها چیزی که می توانست انجام بدهد رسوا کردن آن منظومه یا آن نظام حکومتی بود. او فرزند پیامبر (ص) بود و بخوبی می دانست که در چشم مسلمانان از حرمت عظیمی برخوردار است و اگر به دست کسی کشته شود، آن کشنده است که رسوا و نهایتاً مطرود خواهد شد. و روزگاری که آدیان به حساب آن قاتل می رسند و

پرونده و کارنامه او را ورق می‌زنند، به او نمره منفی خواهند داد و او برای همیشه منفور تاریخ خواهد شد و دیر یا زود، مورد سؤال نسل‌های بعدی قرار خواهد گرفت. لذا آگاهانه حرکت کرد. با اینکه می‌دانست مرگ و قتل در انتظار اوست حرکت کرد و دل به هلاک سپرد و آماده شهادت شد تا به گوش آنها که باید بشنوند برسد و موجب برافتادن نهایی حکومت یزیدیان بشود. در حقیقت اگر بخواهیم به زبان فلسفه سیاسی امروز سخن بگوییم، امام حسین می‌دانست که با حرکت خود نمی‌تواند حکومت بالفعل یزید یا نظام بالفعل امویان را سرنگون کند؛ اما می‌دانست که می‌تواند مشروعیت آنها را بستاند. او با شهادت طلبی خود حرکت زوال مشروعیت نظام اموی را تسریع و تشدید کرد.

حکومت‌ها حقیقتاً به مشروعیت احتیاج دارند. اگر از چشم مردم بیفتند - ولو اینکه به ظاهر بر مسند قدرت نشسته باشند، ولو اینکه به نیروهای نظامی خود تکیه کرده باشند و به ظاهر نهادهای گسترده‌ای در اختیار داشته باشند - زوالشان، دیر یا زود، حتمی است. از نظر مرحوم شریعتی کاری که امام حسین (ع) کرد رخنه افکندن در مشروعیت و مقبولیت نظام اموی بود؛ نظامی که بر جای پیامبر (ص) نشسته بود و به نام خلافت، سلطنت می‌کرد و حقوق مردم را تضییع می‌نمود. افراد دیگری هم مانند آقای صالحی نجف‌آبادی در کتاب شهید جاوید معتقدند که حرکت امام حسین (ع) یک حرکت صد در صد سیاسی بود و ایشان واقعاً تصوّر می‌کرد که به کمک مردم عراق می‌تواند به یک نظام موفق حکومتی دست پیدا بکند و یزید را سرنگون کند؛ مستها در میان راه متوجه شد که محاسبه او نادرست بوده و کوفیان همه از میدان بیرون رفته‌اند. برای اینکه اگر حرکت امام حسین (ع) را از ابتدا تعقیب کنید می‌بینید که تکیه ایشان بر دعوت‌هایی بود، که کوفیان و مردم عراق که علی‌الاصول با حکومت اموی سر آشتی نداشتند از ایشان به عمل آورده بودند. پایگاه حکومت اموی در شام بود. لذا امویان از اوضاع آن دیار آسوده‌خاطر بودند. اما بیرون از آن

خطّه، خصوصاً خطّه عراق، همیشه مسأله دار بودند و یزید همیشه می ترسید که مبادا در آنجا قیامی صورت بگیرد. معاویه به او سفارش کرده بود که اگر عراقیان از تو خواستند که هر روز یک حاکم برای آنها تعیین کنی تعیین کن و خودت را با مردم عراق درگیر نکن، وگرنه برای تو مشکلات و مزاحمت های عظیم پدید خواهند آورد. لذا همیشه یکی از معضلات یزید بطور کلی امویان بر سر جای خود نشاندن عراقیان بود، و امام حسین (ع) می اندیشید که از این فرصت استفاده خواهد کرد؛ علی الخصوص که کوفیان دعوی حمایت از او را کرده بودند و دعوت خود را به گوش ایشان رسانیده بودند. در نتیجه، امام حسین (ع) مسلم را به کوفه فرستاد و منتظر مشورت و داوری او ماند. مسلم در نامه خود نوشت که مردم کوفه صد در صد آماده فداکاری و حمایت اند و هنگام آمدن شما فرا رسیده است. این دعوت بعلاوه فشارها و تهدیدهای یزیدیان در مدینه و مکه، امام حسین (ع) را به کوفه کشاند. اما همین که ایشان به نزدیکی کوفه رسید دریافت که در دام افتاده است. وضع کوفه عوض شده بود و دیگر حسین (ع) نمی توانست به حمایت کوفیان اتکا بکند. در این میان حرّ هم از راه رسید و مأموریت داشت که جلو بازگشت حسین (ع) را بگیرد. چرا که امام حسین (ع) همین که دانست در دام افتاده قصد بازگشت کرد، ولی راه بازگشت را هم بر او بستند و دیگر هیچ راهی نمانده بود جز اینکه شجاعانه و آزادانه بایستد و کشته شود. این بود که صریحاً گفت من دست خود را ذلیلانه به شما نمی دهم؛ دامن های پاکی که ما را تربیت کرده است از اینکه ما تن به ذلت بدهیم ابا دارد. من می مانم و شجاعانه کشته می شوم و این بهتر از آن است که ذلیلانه با شما بیعت و ابراز وفاداری کنم. الموت خیر من رکوب العار...

یعنی تصمیم امام حسین (ع) بر کشته شدن و شهادت پس از آن بود که ایشان فهمید راهی برای بازگشت ندارد و در محاصره کامل نیروهای دشمن قرار گرفته است و تمام دعوت هایی که کوفیان برای او فرستاده بودند کاذب درآمده

است و همگان در اثر ارعاب شدید حاکم کوفه کنار نشسته‌اند و هیچ‌یک حاضر نیستند به میدان مبارزه پا بنهند. پس مطابق این تحلیل، امام حسین (ع) داعیه سیاسی داشت و صرفاً برای شهادت نیامده بود، بلکه می‌خواست نظامی را سرنگون کند اما البته به این کار موفق نشد.

همه حرکت‌های سیاسی و نظامی این چنین است. رقم توفیق قطعی بر پیشانی آنها حک نشده است. آدمی می‌تواند بازنده شود یا برنده - گرچه در این صحنه باختن هم عین بردن بود. برای اینکه داستان را از این حیث تکمیل کرده باشم بد نیست دو بیت از اشعار امام حسین (ع) را در اینجا بخوانم. اشعار از خود ایشان نیست؛ از شاعر عربی است که ایشان به آن تمثل می‌کرد و می‌گفت:

فان نهزم فهزامون قدماً

و ان نغلب فغیر مغلبینا

و ما ان طَبْنَا جَبْنَ وَلَکِن

منایانا و دولة آخریناه

"ما اگر شما را در هم بشکنیم، در هم شکستن دشمن، شیوه دیرینه ما بوده است. و اگر هم مغلوب بشویم به واقع مغلوب نشده‌ایم؛ باز هم ما برنده‌ایم. شیوه ما ترسیدن نیست. بگذار ما بمیریم و دیگران به دولت و حکومت برسند."

داستان تحلیل عالمانه معرفت‌اندیشانه از واقعه کربلا که محصول پاره‌ای از اندیشه‌های روشنفکرانه پنجاه سال اخیر در کشور ماست، کمابیش همین بود که گفتم. مرحوم مطهری نیز نظری نزدیک به این نظر داشت و حرکت امام را حرکتی اصلاحی و برای امر به معروف و نهی از منکر می‌دانست. در همه این

تحلیل‌های معرفت‌اندیش خوشبختانه عنصر انتقام‌گیری و تحریک بسیار کم است؛ برخلاف تحلیل‌های مصلحت‌اندیشانه و عامیانه که متأسفانه هم بر تحریک عواطف متکی و مبتنی است و هم متضمن عنصر انتقام‌گیری و کینه‌توزی و اختلاف‌انگیزی است. این روحیه انتقام‌گیری و خونخواهی در ادبیات دینی گذشته ما حتی در زیارتنامه‌ها و دعاهایی که در کتاب‌های دعا آمده است، وجود دارد. حقیقتاً یکی از وظائف متفکران و رهبران فکری دوران ما این است که این مطالب را از نو مورد تأمل قرار بدهند. حتی کسانی یکی از رسالت‌های امام عصر(ع) را پس از ظهور، انتقام گرفتن از قاتلان اباعبدالله می‌دانند.

در روزگاری که دولت امویان بر سر کار بود، یعنی کشتندگان حسین(ع) هنوز به حکومت و ریاست خود ادامه می‌دادند، خیلی طبیعی بود که طرفداران فرزند پیامبر(ص) و شیوه و مکتب او آرزو کنند که روزی بر دشمنان خود، که هنوز بر سر کار بودند، دست یابند و انتقام آن خون‌های به ناحق ریخته را از آنها بگیرند. این آرزو بسیار طبیعی بود. آنها به این شیوه هم در دل خودشان آتش خشم را شعله‌ور نگه می‌داشتند و هم تهدیدی برای دشمن عینی خود بودند که هنوز بر سر کار بود و بالقوه می‌توانست باز هم آتش‌افروزی و فتنه‌انگیزی و خونریزی بکند. لذا در مقابل آنها، دعاها و زیارتنامه‌ها پدید آوردند و نسل بعد نسل این کینه و آرزوی انتقام را به یکدیگر منتقل کردند و در مقابل دشمن مقاومتی را سامان و سازمان دادند و کوشیدند تا کوره انتقام‌گیری و مبارزه و مقابله را همچنان گرم نگه دارند. ولی آن کجا و سیزده قرن بعد کجا که نه از دولت امویان و عباسیان خبری است، نه آن دشمنان و کشتندگان بالفعل، و نه اعقاب و نسل‌های بعد از آنها؛ هیچ کدام در صحنه وجود نیستند؟ هنوز هم از داستان حسین(ع) برای شعله‌ور کردن و زنده نگه داشتن عنصر انتقام و کینه‌توزی و خشونت و خونریزی بهره جستن، و از طریق تحریک عواطف،

دشمنان عینی و غیر عینی و موهوم و غیر موهوم تراشیدن و این حادثه را خرج آن امور کردن، شایسته نیست و جفا کردن بر یک واقعه حق زیبای انسانی است. شهادت را هیزم کوره خشونت کردن، بدترین استفاده‌ای است که از این مفهوم والای انسانی می‌توان کرد.

عاملان تبه‌کار حادثه کربلا تا مدت‌ها هنوز زندگی می‌کردند؛ و بر اریکه ریاست تکیه داشتند و بالفعل زور می‌گفتند؛ لذا ایستادگی در مقابل آنها فریضه عینی تمام کسانی بود که در آن روزگار می‌زیستند. شیعیان، علی‌الخصوص، برای حفظ و ابراز هویت خود، و برای تقویت و تحکیم رشته‌های پیوندی که بین اعضای گروه و طائفه خود داشتند، بهترین نقطه اتکا و منبع مولد را همین حادثه عاشورا دیدند؛ لذا بر آن تأکید فراوان ورزیدند و کوشیدند تا نور و فروغ این حادثه خاموش نشود. لذا از آن حداکثر استفاده را کردند و از آن طریق احساس تعلق جمعی را میان خودشان قوت بیشتر بخشیدند. و این کار حق آنها بود.

اما در روزگار حاضر، دیگر هیچ‌یک از این عوامل عاطفی به کار ما نمی‌آید. در روزگار حاضر شیعیان برای خود قوتی پیدا کرده‌اند، نامی دارند، سابقه‌ای دارند، تاریخی و سنتی دارند، حتی حکومتی دارند و به هیچ وجه نباید خود را در تقابل با دیگران تعریف بکنند. شاید یک روزی تعریف و ابراز هویت آنها، از طریق تقابل با دیگران و برجسته کردن دشمن و برجسته کردن رفتار دشمنانه کسانی نسبت به خودشان، توجیهی پیدا می‌کرد. ولی در حال حاضر، پس از اینکه این مجموعه توانسته است خود را به لحاظ فرهنگی و حتی سیاسی تثبیت بکند، انگشت نهادن بر این عنصرهای عاطفی که خوراک دینداری‌های عوامانه است مطلقاً شرط خردورزی و حکومت‌ورزی در روزگار معاصر نیست. لذا، نوبت دینداری عامیانه‌ای که بر اسطوره‌های غنی‌شده واقعه عاشورا تکیه می‌کند و می‌کوشد از طریق برجسته کردن

عنصرهایی که انتقام‌گیری را مورد تأکید قرار می‌دهند عواطف را برانگیزد، گذشته است. این واقعه یا باید از مسیر دینداری عالمانه معرفت‌اندیش مورد توجه قرار گیرد، یا از طریق دینداری عارفانه تجربت‌اندیش. آنچه را که ما امروز می‌توانیم از امام حسین (ع) بیاموزیم این نیست که چگونه در مقابل غیر، در مقابل دشمن، ابراز هویت بکنیم؛ این نیست که خون را در رگ‌های خودمان به جوش بیاوریم و دشمنی موهوم را بیاییم و آن را از میان برداریم؛ این نیست که فقط با گریستن براثت وجدان و سبکی روح به دست بیاوریم؛ یا بهانه‌ای برای اجتماعات و تظاهرات پیدا بکنیم. هیچ‌کدام از اینها دیگر مقاصد موجه مشروعی نیستند و نباید واقعه کربلا را خرج آنها کنیم.

آنچه که اکنون بر ما فرض و فریضه است، این است که این حادثه را عالمانه‌تر بفهمیم تا بتوانیم دین را بهتر بفهمیم و دین‌شناسی خود را عمیق‌تر کنیم و دریابیم که شخصیت‌ها در تاریخ دین با چه موازین و معیارهایی حرکت می‌کردند. تبعیت از آن بزرگان، پیروی کورکورانه از آنها و اسطوره ساختن ایشان نیست، بلکه کشف معیارهای عمل و داوری آنهاست. دیندار معرفت‌اندیش باید بداند که آیا قیام امام حسین (ع) در مقابل ظلم سیستماتیک بود، یا در مقابل ظلم مقطعی و موردی. حادثه خطا و خلاف همیشه ممکن است رخ دهد؛ اما اگر نظامی به لحاظ ریشه‌ای و ساختاری مولد بی‌عدالتی شد، و بنای حکومت چنان کج بالا رفت که عدالت‌ورزیدن برایش ناممکن شد، آنجاست که قیام واجب می‌شود. بی‌عدالتی‌های مقطعی گاهی ممکن است بسیار فجیع باشد، اما یک شخصیت برجسته، یک متفکر مجاهد، باید نسبت به بی‌عدالتی سیستماتیک، یعنی بی‌عدالتی ساختاری بهوش باشد و در تشخیص آن جدّ و جهد بورزد. اگر در نظامی بی‌عدالتی ساختاری شکل گرفت، وضعیت چنان می‌شود که تا آن حکومت برنیفتد، آن بی‌عدالتی برنخواهد افتاد. حکومتی که همچون حکومت‌های دیکتاتوری مجال اصلاح را بر خود می‌بندد برای بقای

خویشتن از بی عدالتی تغذیه می کنند. و قیام شخصیت های دینی در اینجاها اهمیت و ضرورت می یابد و اینجاست که می ارزد آدمی حتی جان خود را ببازد.

یکی از درس های مهمی که می توان و می باید از واقعه کربلا گرفت همین است که ببینیم کجا می ارزد که آدمی جان خود را ببازد.

تا کنون در تحلیل واقعه کربلا به ما گفته اند که آزادگی و ذلت ناپذیری به آدمی حکم می کند که جان خود را بر سر حریت خویش بگذارد. این درست است. آدمی، شریف تر، عظیم تر و باارزش تر از آن است که حقارت بخرد یا خود را به متاع های حقیر بفروشد. این جنبه زوان شناختی و شخصی قضیه است. اما وقتی که ظلم شکل اجتماعی پیدا می کند و شخص با یک بی عدالتی ساختاری و بنیانی مواجه می شود، یعنی می بیند که ظلم تبدیل به سنت شده و می رود که شیوه و رویه همگانی شود، شورش، جواز بل و جوب می یابد. این شوریدن، هم عنصری عقلانی دارد هم عنصری عاشقانه. در آن هم سیاست درج است هم شهادت؛ هم عاشقی هم عاقلی. و اینجاست که سخن از نگاه جلال الدین رومی نسبت به حادثه کربلا موضوعیت پیدا می کند.

(۴) مولوی، چنانکه می دانید از جمله کسانی بود که بطور مشخص نسبت به شخص امام حسین (ع) و حرکت او ارادت می ورزید و یاد و نام او را زنده و محترم نگه می داشت. شاید از کسی چون مولوی، آن هم در میان ترکان اهل سنت، این امر قدری شگفت آور به نظر رسد. لکن مولوی مرد شگفتی هاست. وی در دو جا بطور مشخص در مورد این حادثه سخن گفته است: یک جا در مثنوی و دیگری در دیوان کبیر. من به این هر دو اشاره می کنم. مولوی در مثنوی داستانی را نقل می کند بدین مضمون که روز عاشورا غریبی به شهر حلب (در سوریه کنونی) وارد شد و دید که شیعیان آن شهر مشغول عزاداری هستند. پرسید که این عزاداری چیست و برای کیست؟ گفتند: مگر تو نمی دانی؟

برای جانی است که از تمام جهان سنگین‌تر و گران‌بها تر است. و داستان عاشورا را برای او گفتند. پرسید: مگر این داستان دیروز یا پریروز اتفاق افتاده است؟ گفتند: خیر، هفت قرن قبل اتفاق افتاده است. گفت: پس لابد خبرش تازه به شما بی‌خبران رسیده است؛ پس بهتر است بر بی‌خبری خودتان بگریید:

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان

زانکه بد مرگی است این خواب‌گران^۶

اینهمه خواب بودن عزاداری لازم دارد، نه آن حادثه.

مولوی آنگاه توجیه و تحلیل خودش را ذکر می‌کند و به اینجا می‌رسد که حالا بفرض که این حادثه دیروز و در همین نزدیکی‌ها اتفاق افتاده بود، آیا تنها عکس‌العمل ممکن در مقابل آن حادثه آه و زاری و گریه و سوگواری است؟ آیا عکس‌العمل دیگری درخور نیست؟ آیا آن واقعه چهره دیگری جز ظلم و خشونت و قساوتِ مشتی ستمگر که شقاوتشان آه از نهاد انسان‌های شریف و آزاده برمی‌آورد، ندارد؟

جواب مولوی این است که آن واقعه چهره‌های دیگری نیز دارد که بسیار زیبا و دلرباست:

روح سلطانی ز زندانی بجست

جامه چه درانیم و چون خاییم دست

چونکه ایشان خسرو دین بوده‌اند

وقت شادی شد چو بشکستند بند

سوی شادروان دولت تاختند

کُنده و زنجیر را انداختند^۷

(۶) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۷۹۶.

(۷) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۷۹۷-۷۹۹.

می‌گوید بله، از یک طرف او را کشتند؛ این وجه غم‌انگیز واقعه است. اما از سوی دیگر، آن روح بلند رها شد. شما به شکستن قفس نظر کنید، به آزاد شدن مرغ جان این سلطان از این زندان نظر کنید. ببینید که او با این رهیدن شاد است. می‌توان شادی او را دنبال کرد. او دیگر غمناک نیست. او دچار تأسف و اندوه نیست. شاید تنها حظّ و نصیب ما خفتگان و غافلان و زندانیان اندوه خوردن باشد؛ اما برای کسی که قفس شکستن را می‌بیند نوبت شادی و طرب و تردماغی است.

مولوی در عین نهایت ارادتی که به امام حسین (ع) و نهایت نفرتی که از یزید داشت (برخلاف پاره‌ای دیگر از علمای اهل سنت چون غزالی که یزید را تا این حد منفور نمی‌دیدند) وقتی که به حادثه کربلا می‌رسد، علاوه بر اینکه بر قساوت‌های آن قساوتگران انگشت اعتراض می‌نهد، می‌کوشد تا از سر تجربت‌اندیشی و انگیزه‌های اشراقی و عرفانی به چهره زیبای این حادثه نیز نظر بکند. مهم‌ترین درسی که ما از عارفان در این جهان گرفته‌ایم، درس زیبا دیدن جهان است: آموختن اینکه آدمی در زشت‌ترین زشتی‌ها همواره می‌تواند عنصر یا چهره‌ای زیبا را ببیند. گشودن چشم زیبا بین به این عالم از تنبّهات و تعالیم فوق‌العاده مهمّ عارفان است. گاهی آدمی به خاطر شدت یک فاجعه چنان مسحور و مسحور جنبه‌های غم‌انگیز آن می‌شود که ابعاد دیگرش را فراموش می‌کند. و لذا بزرگی همچون مولوی لازم است که به ما درس جامعیت بدهد و جامع‌نگری را به ما بیاموزد.

مولوی انسان عاشقی بود و عشق را نه تنها دانسته بلکه چشیده بود و تمام مکتب او در عشق خلاصه می‌شد. با درکی که خود او از عشق داشت. تمام هدیه‌ای که از استاد و مرشد خود گرفته بود عبارت بود از عشق. او به مولوی آموخته بود که چگونه عاشقانه زندگی کند، چگونه عاشقانه در این جهان نظر کند، چگونه عاشقانه حوادث را تحلیل کند، و چگونه عشق را به کمک عقل

بفرستد تا نقصان‌های آن را تکمیل کند. لذا وقتی که به حادثه کربلا هم نگاه می‌کند، آن را یک حادثه عاشقانه زیبای دلربای ایثارگرانه می‌بیند و مست آن می‌شود. یعنی به جای آنکه دست قساوت ستمگران را ببیند و مالا مال از نفرت بشود، روح عاشق ایثارگر پرگذشت امام حسین (ع) را می‌بیند و مالا مال از محبت و سرشار از بهجت می‌شود. میان این دو نوع دریافت تفاوت بسیاری وجود دارد. هر کسی رزق و نصیب خود را در این عالم دارد. امر واحد می‌تواند به افراد پیام‌های مختلف بفرستد.

گر جهان را پُر در مکنون کنم
روزی تو چون نباشد چون کنم^۸

این عالم اگر پر از زشتی و پلیدی شود، پاکان فقط از او پاکی نصیب می‌برند.

گر شود عالم پر از خون مال مال
کی خورد بنده خدا الا حلال^۹

برای اینکه:

کاملی گر خاک گیرد، زر شود
ناقص از زر برد خاکستر شود^{۱۰}

ناپاک به دست پاکان پاک می‌شود. از منظر مولانا حادثه‌ای اینچنین پر از زشتی و قساوت، چهره دیگری پیدا می‌کند. آن چهره عبارت است از یک ایثارگری

(۸) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۳۹۴.

(۹) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۴۳۲.

(۱۰) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۱۲.

و عاشقی و گذشت تام و تمام؛ در طبق اخلاص نهادن همه چیز خویشتن. از این زیبا تر حقیقتاً منظره‌ای وجود ندارد. گذشت، زیباترین حادثه عالم انسانی است و هرچه این گذشت عظیم تر، وسیع تر، و عمیق تر باشد آن زیبائی وسیع تر و عمیق تر است. شما اگر به خود مولوی نظر بکنید می بینید که مهم ترین کاری که او در زندگی خود کرد عبارت بود از گذشت. مولوی با هر معیاری که نظر کنید مرد برخوردار بود. در چشم مردم و حاکمان و عالمان از حرمت بسیار زیادی برخوردار بود. محتشم بود. مال و منال بسیار داشت. مفتی بود. جوان بود. خطیب زبردستی بود. مورد اعتنا و احترام همگان بود، ولی حاضر شد همه اینها را زیر پا بگذارد. و این همان قمار بود که او به آن تن داد. قماری که بعداً گفت:

خنک آن قماربازی که بباخت هرچه بودش
بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر^{۱۱}

گفت آرزو می کنم که ای کاش یک نوبت و فرصت دیگری به من می دادند و من قمار دیگری می کردم. نفس این قمار برای من همه چیز است. و حقیقتاً مولوی به واقعه عاشورا و کربلا و امام حسین (ع) به چشم یک پاکبازی مطلق که مجسمه زیبائی مطلق بود، نگاه می کرد. پیش خود می اندیشید که در روح آن بزرگمرد آزاده چه می گذشته است که در یک لحظه تصمیم می گیرد قلم بطلان بر همه برخوردارهای خود بکشد؟ ساده نیست. سری می خواهد به رفعت سماوات، دلی به وسعت کائنات و به تعبیر مولوی: "سینه‌ای شرابخانه عالم." آدمی این قدر پرمستی و پرهستی که بتواند از همه تعلقات خود بگذرد! من خوب می توانم مجسم بکنم که وقتی مولوی به حرکت امام

حسین (ع) نظر می‌کرد و به آن ایثار و فداکاری و گذشت عظیم و تاریخی بی‌نظیر و بی‌سابقه او دیده می‌دوخت، نمونه بزرگی از عاشقی را می‌دید که شاید کار خود او مصداق و نمونه بسیار کوچک‌تری از آن بود. این عاشق کوچک وقتی که خود را در مقابل آن عاشق بزرگ می‌دید البته سر خضوع و تسلیم فرود می‌آورد. خودش را شریک تجربه او می‌دید - و چه لذتی دارد که آدمی نه فقط پیرو صوری یک بزرگ، بلکه شریک مواجید و اذواق و تجارب او هم باشد. احساس کند که هر دو از یک عطر پراکنده در فضا مست و مفتون‌اند. احساس کند که همه با هم سر یک سفره نشسته‌اند و همه میزبان یکدیگر و میهمان یکدیگرند. من بخوبی احساس می‌کنم وقتی که مولوی از منظر تجربه‌های عشقی شخصی ایثارگرانه خود در حادثه عظیم کربلا نظر می‌کرد و جزئیات آن ایثارگری‌های فوق‌انسانی را به چشم خود می‌دید، چنین حالتی را عمیقاً احساس می‌کرد. به همین دلیل بود که حجاب‌های فرقه‌ای - مذهبی - تاریخی را کنار می‌زد و مستقیماً در مورد شهیدان کربلا، ارادت‌ورزانه سخن می‌گفت - کاری که شاید ما از عالمان و گویندگانی که در رده مولوی باشند کمتر دیده‌ایم؛ یا هرگز ندیده‌ایم.

شما با این غزل مولوی لاجرم آشنایید و آن را شنیده‌اید:

کجائید ای شهیدان خدایی!
 بلاجویان دشت کربلائی!
 کجائید ای سبک‌روحان عاشق
 پرنده‌تر ز مرغان هوایی
 کجائید ای ز جان و جا رهیده
 کسی مر عقل را گوید کجایی
 کجائید ای در زندان شکسته
 بداده و امداران را رهایی

کجائید ای در مخزن گشاده
 کجائید ای نوای بی‌نوایی
 کف دریاست صورت‌های عالم
 ز کف بگذر اگر اهل صفایی^{۱۲}

نمی‌دانید چه عمقی در اینجاست، چه خزانه‌ای از معانی بلند در این ابیات کوتاه ریخته شده است! یک تصویر کامل و غنی از یک ارادت‌ورزی صمیمانه غیر متکلفانه‌ای است که عاشق کوچکی نسبت به عاشقان بزرگ‌تر از خود ابراز کرده است.

این هم یک چهره و تصویر است. این هم یک چشم است که آدمی می‌تواند به حادثه کربلا باز کند و درس تازه‌ای است که می‌تواند از آن بگیرد. مهم‌ترین علامت عاشقی ایثار و گذشت است (برای آدمی که ذاتاً خودخواه است). هیچ چیز دیگر به پای آن نمی‌رسد. و این عاشقی و ایثارگری، به زبان و سخن نیست؛ به عمل است. از گذشتن از مال و رفاه و راحت شروع می‌شود، تا گذشتن از آبرو و جان و تعلقات دیگر. امام حسین (ع) فقط از جانش نگذشت، از همه برخورداری‌هایش گذشت. او یک‌بار شهید نشد، هزار بار شهید شد، با سلب هر حقی، با شهادت هر یاری و با خوردن هر تهمتی. و به عوض، هزار بار هم عروج کرد و معراج یافت. دستگاه تبلیغات اموی فوق‌العاده قوی بود. توانستند از او موجودی بسازند که شایسته کشته‌شدن بود؛ یعنی بر حرمت و آبرو و شخصیت او حمله بردند و بدنامش کردند. در صحرائی، در منطقه‌ای که هیچ صدایی در نمی‌آمد، خبری به کسی نمی‌رسید، کسی نمی‌توانست به کمک و یاری او بشتابد. بسی محدودتر و محصورتر از زندان‌های انفرادی و سلول‌های

مخوف امروزی - در نهایت تنهایی و بی پناهی، رنجی را بر او تحمیل کردند که صدمه بار از رنج تیغ و شمشیر سخت تر بود. این زجرهای روحی بسی سخت تر از زجرهای بدنی بود. وقتی کسی در محاصره همه این مشکلات قرار می گیرد، ایثار و عشق ورزی او معنایی دیگر پیدا می کند.

باری، حادثه کربلا برای کسی چون جلال الدین مولوی عبارت بود از حادثه در زندان را شکستن، حادثه در مخزن را گشودن، حادثه به نوا رسیدن یا به نوا رساندن بی نوایان؛ حادثه پریدن سبک روحانه مرغان عاشقی که خواستار رهایی از قفس تن بودند؛ حادثه کسانی که استثنائی ترین فرصت را برای ابراز عشق صمیمی و استثنائی خود پیدا کردند و آن را به منصفه ظهور نشانند. مولوی اصولاً در مواجهه با مرگ، این درس را از حسین (ع) آموخته بود که شجاعانه و دلیرانه و عاشقانه به استقبال آن برود و اینکه گاه از باطنیان و اسماعیلیان و بی خود بودنشان با تحسین سخن می گفت سرش همین بود:

من چو اسماعیلیانم بی حذر
بل چو اسمعیل آزادم ز سر
فارغم از طمطراق و از ریا
"قل تعالوا" گفت جانم را بیا^{۱۳}

قصه مسجد مهمان کش حکایت حال خود مولوی است و آزادی او از سر و از جان. در باب قصه بلال حبشی و مرگ او نیز سخنان مولانا شنیدنی است. می گوید همسرش دم از فراق می زد و او از وصال:

گفت جفتش الفراق ای خوش خصال
گفت نه نه، الوصال است الوصال

گفت جفت امشب غریبی می‌روی
از تبار و خویش غائب می‌شوی
گفت نه نه بلکه امشب جان من
می‌رسد خود از غریبی در وطن^{۱۴}

□ □ □

من گدا بودم در این خانه چو چاه
شاه گشتم قصر باید بهر شاه^{۱۵}

ما در حال حاضر باید تمام آنچه را که به نام دین و سنت دینی به ما رسیده است مورد تجدیدنظر قرار دهیم. آنها از خلال حجاب‌ها و غبارهای اعصار و قرون عبور کرده‌اند و اینک غبار آلود به دست ما رسیده‌اند. کار ما - حداقل - غبارزدایی است. یکی از مهم‌ترین این موارد همین حادثه کربلاست که تأثیرش تا اعماق جان ما رسوخ کرده‌است و بر تارهای بسیار حساس وجود ما زخمه زده‌است. همه ما به لحاظ عاطفی، زخمی این حادثه فجع هستیم. همه ما خودمان را در جبران آن فاجعه‌ای که ظالمانه بر خاندان پیامبر رفت و کسی به پا نخاست و از مظلومان دفاع نکرد، مسئول و سهم می‌بینیم. امروز دفاع از مظلومیت و مقابله با ظلم شکل دیگری پیدا کرده‌است و ما باید درس دیگری از این حوادث بیاموزیم. اختلاف‌انگیزی، تأکید بر کینه‌های تاریخی، ابراز هویت فرقه‌ای و دینی از طریق انگشت نهادن بر تقابل‌های شبهه‌ناک، به هیچ‌وجه شرط دینداری در عصر جدید نیست. حوادث تاریخی ماهیتشان می‌ماند و عوارضشان باید چون پوسته‌ای کنده شود و به کناری نهاده شود.

(۱۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۵۲۷-۳۵۲۹.

(۱۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۵۳۶.

گوهر قیام امام حسین (ع)، یا ایثار شهادت گونه عاشقانه‌ای است که برای همیشه به صورت والاترین ارزش اخلاقی و زیباترین رفتار انسانی در عالم باقی خواهند ماند؛ یا یک حرکت عاقلانه دوراندیشانه‌ای است که شخصی مسئول در مقابل یک بی‌عدالتی سیستماتیک انجام داد تا ساختاری را که از بن کج بالا رفته بود تغییر دهد، و سنت و روندی را که در شرف راسخ شدن بود متوقف کند؛ و پیاموزد که هر نظام سیاسی و حکومتی بالقوه می‌تواند فاسد و ویران شود - حتی اگر بر سر آن نظام شخصیتی مثل پیغمبر اسلام (ص) نشسته باشد. از وقتی که پیامبر (ص) فوت کرد تا وقتی که نوه او حسین را در صحرای کربلا کشتند پنجاه و یک سال بیشتر نمی‌گذشت. ظرف این پنجاه و یک سال، تقریباً دو نسل عوض شدند. بله، آن کسانی که حسین (ع) را کشتند عموماً پیامبر (ص) را ندیده بودند، از صحابیان مستقیم پیامبر نبودند، با او حشر و نشر نداشتند؛ ولی کانون وحی هنوز گرم بود و از التهاب و تب و تاب نیفتاده بود؛ هنوز پیرمردهایی حیات داشتند که شخصاً چشم در چشم پیغمبر (ص) دوخته بودند، او را می‌شناختند، دختر او را می‌شناختند، نوه او را می‌شناختند. با همه این احوال در آن جامعه حادثه‌ای مثل قتل فرزند پیامبر (ص) اتفاق افتاد و گرچه پس از آن حرکت‌های اعتراضی شروع شد، اما امویان توانستند همچنان سال‌ها بر اریکه حکومت تکیه بزنند و پیروزمندانه و کامیابانه ریاست کنند. درسی که از واقعه کربلا می‌توان آموخت این است که هیچ نظام حکومتی، بشری، سیاسی، در این جهان تضمین شده نیست، حتی اگر شخصیتی چون پیامبر (ص) آن را تأسیس و ایجاد کرده باشد. کجروی‌های اندک اولیه، رفته‌رفته چنان افزون‌تر و افزون‌تر خواهد شد که کار را به فاجعه غیر قابل جبرانی خواهد کشید. شرط عقل این است که سرچشمه را به بیل بگیریم، وگرنه "چو پر شد شاید گذشتن به پیل."

از دوستان گرامی متشکرم و همه را به خدا می‌سپارم.

قصه موسی و شبان و رازهای نهان*

دید موسی یک شبانی را به راه
کو همی گفت: "ای گزیننده اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت
چارقت دوزم، کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم، شپشهایت کشم
شیر پششت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت
وقت خواب آید برویم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من
ای به یادت هیهی و هیهای من"

* از دروس دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

این نمط بیهوده می‌گفت آن شبان
 گفت موسی: "باکی است این ای فلان"
 گفت: "با آن کس که ما را آفرید
 این زمین و چرخ از او آمد پدید"
 گفت موسی: "های بس مُدبر شدی
 خود مسلمان ناشده کافر شدی
 این چه ژاژ است و چه کفر است و فشار
 پنبه‌ای اندر دهان خود فشار
 گند کفر تو جهان را گنده کرد
 کفر تو دیبای دین را ژنده کرد
 گر نبندی زین سخن تو حلق را
 آتشی آید بسوزد خلق را
 با که می‌گویی تو این، با عمّ و خال
 جسم و حاجت، در صفات ذوالجلال؟
 شیر، او نوشد که در نشو و نماست
 چارق او پوشد که او محتاج پاست
 دست و پا در حق ما استایش است
 در حق پاکی حق آرایش است»
 گفت "ای موسی دهانم دوختی
 وز پشیمانی تو جانم سوختی"
 جامه را بدرید و آهی کرد و تفت
 سر نهاد اندر بیابان و برفت
 وحی آمد سوی موسی از خدا
 بنده ما را ز ما کردی جدا؟

تو برای وصل کردن آمدی
 یا خود از بهر بریدن آمدی؟
 هر کسی را سیرتی بنهادهام
 هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
 در حق او مدح و در حق تو ذم
 در حق او شهد و در حق تو سَم
 ما بَری از پاک و ناپاکی همه
 از گرانجانی و چالاکی همه
 من نکردم امر تا سودی کنم
 بلکه تا بر بندگان جودی کنم
 هندوان را اصطلاح هند مدح
 سندیان را اصطلاح سِند مدح
 من نکردم پاک از تسبیحشان
 پاک هم ایشان شوند و دُرفشان
 ما زبان را ننگریم و قال را
 ما درون را بنگریم و حال را
 ناظر قلبیم اگر خاشع بود
 گرچه گفت لفظ ناخاضع رود
 چند از این الفاظ و اِضمار و مَجاز
 سوز خواهم سوز، با آن سوز، ساز
 آتشی از عشق در دل برافروز
 سربه سر فکر و عبارت را بسوز
 موسیا آداب‌دانان دیگرند
 سوخته جان و روانان دیگرند

عاشقان را هر نفس سوزیدنی است
 بر ده ویران خراج و عُشر نیست
 گر خطا گوید و را خاطی مگو
 گر بود پر خون شهید او را مشو
 در درون کعبه رسم قبله نیست
 چه غم ار غَوّاص را پاچیلہ نیست؟
 تو ز سرمستان قلاووزی مجو
 جامه چاکان چه فرمایی رفو
 بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت
 رازهایی گفت کآن ناید به گفت
 بر دل موسی سخن‌ها ریختند
 دیدن و گفتن به هم آمیختند
 چونکه موسی این عتاب از حق شنید
 گفت: "مژده ده که دستوری رسید
 هیچ آدابی و ترتیبی مجو
 هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
 کفر تو دین است و دینت نور جان
 ایمنی، وز تو جهانی در امان
 ای معافِ یفعل الله مایشا
 بی محابا رو زبان را برگشا"
 گفت: "ای موسی از آن بگذشته‌ام
 من کنون در خونِ خود آغشته‌ام
 من ز سدرهٔ منتهی بگذشته‌ام
 صد هزاران ساله ز آن سو رفته‌ام

تازیانه بر زدی اسبم بگشت
گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بر دست و بر بازوت باد
حال من اکنون برون از گفتن است
این چه می گویم، نه احوال من است^۱

ویژگی‌های قصه موسی و شبان

ماجرای موسای کلیم و شبان دلسوخته را با اندکی اختصار به روایت مولانا خواندیم، و به جان نوشیدیم. قصه حاضر، از آن حیث که رازهای دلنواز و نهان مولوی را بر آفتاب افکنده و سرّ ضمیر وی را در حدیث دیگران بازگفته است و از آن جهت که ذهن و ضمیر طراح و تصویرگر و تداعی‌پیشه آن بزرگوار در بیانش بازیگری بسیار کرده، در عداد داستان‌های بسیار آموزنده و پرمغز مثنوی در آمده است.

این قصه، آئینه تاریخ فرهنگ دینی است. و عصاره درپچیدن عقل با عشق، متکلم با عارف، تشبیه گر با تنزیه گر، شریعت و حقیقت، تجربت اندیشی و معرفت اندیشی را در خود دارد. و با نازکی تمام از خدا و عبادت و گوهر دین و ایمان و امن و پیامبری سخن می گوید.

ابتدا به جست و جوی پیشینه تاریخی این قصه می رویم. ماجرا با کیفیت و تقریری که مولانا آورده، در کتب قدما ظاهراً نیامده است و محصول طبع آفریننده و پردازشگر خود اوست. لکن، نمونه‌هایی وجود دارد که می توان در

آنها، کم و بیش مشابهتی جست.^۲

در شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه، آمده است که حضرت موسی (ع) با عابدی از قوم بنی اسرائیل دوست بود. وی در یکی از گفت و گوهایش با موسی (ع) چنین اظهار می داشت که کاش خداوند مرکب خویش را می فرستاد تا قدری از علوفه ای را که در اختیار دارم، به او می خوراندم. موسی (ع) از این سخن اندوهگین و اندیشناک شد. به موسی (ع) وحی رسید که اندوهگین مباش. از این کسان به قدری که عقل داده ایم، طاعت طلب می کنیم و همان اندازه پاداش می دهیم. حدّ دریافت او همین است و از او بیش از این انتظار نمی توان داشت.

در تفسیر ابوالفتح رازی نیز به روایتی با همین مضمون برمی خوریم: روزی رسول (ص) نماز بامداد می گزارد و اعرابی نومسلمانی نیز به او اقتدا کرده بود، حضرت پس از حمد، سورة النازعات می خواند تا به اینجا رسید که خدای تعالی از فرعون خبر داد که او گفت: "انا ربکم الاعلی." اعرابی از سر اعتقاد پاک و عصیت دینی طاقت نیاورد و به یکباره حین نماز گفت: کذب ابن الزانیة. پس از سلام نماز، اطرافیان آداب دان که این سوء ادب را برنتافته بودند با او در آویختند که این چه ناسزا و سوء ادب بود که در صلات رسول داخل نمودی. اعرابی درماند. جبرئیل نازل شد و به پیامبر گفت: خدایت سلام می کند و می گوید این قوم را بگو تا زبان ملامت از او کوتاه کنند که من فحش او را به منزله تسبیح و تهلیل برگرفتم. ملاحظه می کنید که این قصه ها در معارف دینی و فرهنگ اسلامی نمونه دارند و بی شک، در حوزه ادیان دیگر هم می توان نمونه های مشابهی یافت. چرا که نزاع شریعت و حقیقت و متکلم و عارف، کمابیش عنصر ثابت تاریخ همه فرهنگ های دینی است.

(۲) فروزانفر، بدیع الزمان، مآخذ قصص و تمثیلات مشنوی، چاپ اول، ۱۳۳۳، صفحات ۵۹-۶۱.

حال ببینیم ذکر کدام نکته، عنان خاطر مولوی را به سوی این قصه کشانده است و او از کدام "باب" وارد این "مدینه معرفت" گشته است. از این رو، قدری به عقب باز می‌گردیم:

"اذکر والله" شاه ما دستور داد
اندر آتش دید ما را نور داد
گفت: "اگر چه پاکم از ذکر شما
نیست لایق مرا تصویرها
لیک هرگز مستِ تصویر و خیال
در نیابد ذات ما را بی مثال"^۳

خداوند با آنکه می‌داند که ما آدمیان مستِ تصویر و خیالیم و ذکر و فکر ما آلوده به شوائب خیال است و دست شعور ما از درک ذات احدیت کوتاه و عاجز است و او از تسبیح ما مستغنی و پاک است باز هم، ما را به ذکر و یادکرد خویش امر فرموده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَ سَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا.^۴
ای مؤمنان، ذکر حق و یاد خدا [به دل و زبان] بسیار کنید و صبح و شام به تسبیح و تنزیه ذات پاک او پردازید.

مستِ تصویر و خیال بودن و ماوراء طبیعت را با طبیعت قیاس کردن و از محسوسات برای غیر محسوسات الگو ساختن، از مقتضیات وجود محدود بشری است. "عرصه خیال" یکی از سه عرصه و سه لایه وجود است که ما را در

(۳) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۱۵-۱۷۱۷.

(۴) سورة احزاب، آیات ۴۱ و ۴۲.

محاصره گرفته‌اند.

حمله‌ای دیگر بمیرم از "بشر"
 تا برآرم از ملائک پر و سر
 وز ملک هم بایدم جستن ز جو
 کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ
 بار دیگر از ملک قربان شوم
 آنچه اندر "وهم" ناید آن شوم
 پس "عدم" گردم عدم چون ارغنون
 گویدم کانا الیه راجعون^۵

مراد از "بشر" مرتبهٔ حسّ و تن است و مردن از بشر، یعنی رستن از عالم حسّ و عریان شدن از تن و دریدن حجاب مادیت و گام در عرصه و عالمی فراخ‌تر نهادن. هر چه از عالم تن دور می‌شویم و در عرصهٔ خیال (وهم، که ملکوت هم از آن جنس است) گام می‌نهیم، هستی، فراخ‌تر و تابناک‌تر می‌شود و از پی آن، وقتی مرزهای خیال را می‌شکنیم و پای در وادی وصال و فنا و مجردات محضه (عالم عدم) می‌گذاریم وارد فضای بی‌کران، مطلق و مرتبهٔ پیوند با خداوند می‌شویم و از آن سو هر چه پائین‌تر می‌آئیم و لایه‌های هستی را درمی‌نوردیم مراتب، یکی پس از دیگری تنگ‌تر و تاریک‌تر و مچاله‌تر می‌شود تا به هیولای محض برسد که همسایه لاشیئ است.

بنابراین، انسان‌ها باید دو پرواز - و به تعبیر مولوی دو "مردن" - را تجربه کنند تا پابر سریر وصال بنهند: "رهایی از تن" و "رستن از خیال". رهایی از تن، برای رهیدن از همهٔ حجب و زندان‌ها کافی نیست. شخصی که از مرتبهٔ تن

خلاصی می‌یابد، هنوز محبوس و محجوب عالم خیال است. عالم خیال گرچه لطیف‌تر و فراخ‌تر از عالم حس است، اما در قیاس با وادی وصال، همچنان حاجب و محبس است و باید از آن عبور کرد:

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم
زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال
زان شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ
تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ^۶

مولوی وصال را همواره مرادف با رستن از خیال می‌داند:
من شدم عریان ز تن او از خیال
می‌خرامم در نهایت الوصال^۷

وقتی عریانی از خیال حاصل شد، به عالم مجردات و عرصه پیوند با خداوند می‌رسیم. پیدا است که نزد عارفان، رجعت به سوی پروردگار تنها به معنای مردن از بدن نیست، شکستن مرزهای خیال را هم در بر می‌گیرد:

پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گویدم کائا الیه راجعون^۸

با این حال، چنانکه خود مولانا نیز تذکار می‌دهد، برای کثیری از آدمیان،

(۶) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۰۰-۳۹۰۲.

(۷) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۶۱۸.

(۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۰۵.

تجربه عریان شدن از خیال میسر نیست و مکاشفات بیشتر عارفان در همین عرصه خیال صورت می‌گیرد و نادر کسی می‌تواند خود را از عالم صور برهاند و بی‌صورت به نظاره خدا بنشیند و تجربه‌هایش وراء عرصه خیال صورت پذیرد. در چنان حالت نادری است که عرفا در مقام مفاهمه و بیان تجربه عرفانی، دچار تنگی زبان می‌شوند. در عالم خیال، کثیری از مکاشفات رنگ و بوی محیط و یافته‌ها و آموخته‌های پیشین عارفان را به خود می‌گیرد و حتی در پاره‌ای موارد با یافته‌های دیگران نیز در تعارض و تناقض می‌افتد. این از مقتضیات زیستن و گرفتار آمدن در عالم خیال است. ما خدا را نیز در قالبی می‌بینیم. ذکر و یادکرد او، نزد ما آدیان همیشه یادکردن صورتی از صور است و هر چه هم دغدغه تنزیه داشته باشیم، به تنزیه تام و کامل نمی‌رسیم و در نهایت، تنزیهی آمیخته به تشبیه و مطلق‌ی مقید به شوائب خیال از آب در خواهد آمد. گریزی هم از این نیست و بیش از این از آدیان متوسط نمی‌توان خواست. تا وقتی در جغرافیای خیالیم و زلزله خیال ما را سخت می‌لرزاند، این عیب و خلل در عمارت ذکر، طبیعی و قهری است.

این تصور وین تسخیل لعبت است

تا تو طفلی پس بدانت حاجت است^۹

رهایی از این وهم و تصویر وقتی میسر است که از دام این طفولیت برهیم:

چون ز طفلی رست جان، شد در وصال

فارغ از حس است و تصویر و خیال^{۱۰}

با اینهمه، مستی از خیال و آغشتگی به صور، موجب معافیت و محرومیت از

(۹) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۱۱.

(۱۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۱۲.

ذکر نیست. ذکر تشبیه آلود و لعب گونه ما نیز مطلوب و مقبول درگاه خداوندی است. نردبانی است که گام به گام از او بالا می‌رویم و اندک‌اندک به تنزیه نزدیک‌تر می‌شویم و آن را از تشبیه آمیز بودن می‌پیراییم. توجه به این نکات و دقائق است که عنان خاطر مولانا را به سوی طرح قصه موسی و شبان می‌کشاند و آن قصه پر رمز و راز، در این فضا و با این شیوه خلق می‌شود.

به اختصار سه چهره و حیثیت را می‌توان در این قصه سراغ گرفت و در هر سه چهره، نکته‌های سودمند و پیام‌های دلنشین مولوی را آموخت. (۱) از یک حیث، می‌توان قصه موسی و شبان را قصه نزاع تاریخی و اندیشه‌سوز "تشبیه" و "تنزیه" گرفت و داوری مولانا را در این نزاع نظاره کرد. همه ما وقتی از مهربانی خداوند سخن می‌گوییم، ناخودآگاه موجود مهربانی را تصور می‌کنیم که همانند پدر و مادر یا دوست و محبوب، با ما مهربانی و لطافت می‌ورزد و دل ما را از خرمی و طراوت سرشار می‌کند و وقتی با او سخن می‌گوییم و لب به دعا می‌گشاییم، آنچنان او را به خود نزدیک می‌بینیم و می‌یابیم که گویی کسی چون ماست که دلی رقیق دارد، سخنان ما را می‌شنود و متأثر می‌گردد و در اندیشه سرنوشت و احوال ماست. داشتن چنین تصویری از خداوند، همان "تشبیه" است؛ یعنی خدا را در جامه احوال و اوصاف بشری دیدن و به دیگر سخن "انسانی کردن خداوند"^{۱۱}، مانند خدایی که در نزد مسیحیان است.

اما با غور در فلسفه و پاره‌ای از متون دینی، چنین تصویری رنگ می‌بازد. وقتی از چشم عقل و فلسفه به خداوند می‌نگریم، در می‌یابیم که قیاس خداوند با آدمیان، قیاسی از بن باطل است. خداوند در وهم نمی‌گنجد و صورت

بر نمی‌دارد و مثل و مانندی ندارد و احوالش دگرگون نمی‌شود و دچار خشم و رقت و عطوفت و... نمی‌گردد و بطور کلی افعال و اوصافش، بشری و انسانی نیست. دور داشتن خداوند از شوائب انسانی، همان گام زدن در وادی "تنزیه" است. پیشروی و تأکید در تنزیه ما را به وادی "تعطیل" می‌کشاند؛ چنانکه برخی به این ورطه افتاده‌اند و از فرط مهابت و عظمت و بُعد و نزاهت خداوند، تنها راه توصیف او را توصیفات سلبی دانستند (مانند اینکه: جاهل نیست، عاجز نیست و امثال آن. *via negativa* در اصطلاح کلام مسیحی)

ما در هر دو جانب افراط و تفریط یعنی تشبیه و تنزیه دچار مشکلیم. از یک طرف تشبیه، در ایجاد رابطه با خداوند و عشق و محبت ورزیدن با او بسیار کارآمد است و آدمی در این تصویر، خود را با خداوند بسیار قریب و پیوسته می‌یابد و خشم و رحمت و کلام و وحی او را آسان درک می‌کند و معنی دعا کردن را خوب می‌فهمد، اما این تلقی با پاره‌ای مبانی عقلی فلسفی و حتی دینی معارض و ناسازگار است.

از سوی دیگر، تنزیه، گرچه خدا را در جایگاه خدائیش استوارتر می‌نشانند اما گویی چنین تصویری خدا را از دسترس بشر دور می‌دارد و اندک رغبتی برای دوستی ورزیدن، سخن گفتن، دعا کردن و نزدیک‌تر شدن به او باقی نمی‌گذارد. در این میان ارائه تصویری صائب و دور از شوائب بشری و در عین حال، خواستنی و دوست‌داشتنی، امر صعب و مستعصبی است. جمع بین این دو مقام که خداوند نه بی‌نهایت دور است - که هیچ ارتباطی با او میسر و متصور نگردد - و نه چندان نزدیک است - که چون انسانی از انسان‌ها به نظر آید (یا طرد هر دو و نشانیدن شق سومی به جای آن)، جز از عهده سلطان شگرف بر نمی‌آید.

هر کس می‌تواند به خویش مراجعه کند و ببیند چه تصویری از معبود و محبوب خویش دارد. و واقعاً چه خدایی را می‌پرستد؟

خدای هرکس به قدر قامت اوست. آری، خدای خارجی واحد است اما آدمیان به اندازه ظرف وجود خویش و به تناسب اضلاع و ابعاد آن از خداوند پر می‌شوند. خداوند به دریایی می‌ماند که در سبوه‌های متفاوتی ریخته شده است.

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
چند گنجد؟ قسمت یک روزه‌ای^{۱۲}

□□□

دم که مرد نایی اندر نای کرد
درخور نای است نه درخور مرد^{۱۳}

اینک به قصه موسی و شبان و نزاع تنزیه و تشبیه باز می‌گردیم تا ببینیم مولانا چگونه به داوری نشسته است. از زبان مولانا آوردیم که ما آدمیان مست تصویر و خیالیم و ذکر و یادکرد ما از خداوند، آلوده به شوائب خیال و تصویر است. ما محاط و محصور خیالات خویشیم و لذا زمانی که از خداوند سخن می‌گوییم، کار ما قالب‌سازی و یادآوری صورتی از صور است و این امر، اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، بیش از این هم از آدمیان نمی‌توان خواست. تنزیه کامل و فطام تامّ از تشبیه، نه خواستنی است و نه دست‌یافتنی. آدمیان به فراخور ظرفیت ادراکی‌شان خداوندگاران متفاوت دارند. از این روی، در مقام تخطئه خدای دیگری برآمدن دلیری بسیار می‌خواهد. موسی (ع) چنین کرد و عتاب حضرت ربوبی را سزاوار شد. موسی در این داستان یک تنزیه‌گر است و چوپان یک تشبیه‌گر. خداوند وقتی بین این دو داوری می‌کند، هم به موسی و

(۱۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰.

(۱۳) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳.

هم به شبان و هم به تماشاگران این حادثه نادر و شریف می فهماند که هر دو مقبول اند؛ چون دو سطح از دینداری اند و در بن این تشبیه ها و تنزیه ها ایمانی هست که ملاک مقبولیت آنهاست.

داوری مولانا در این میان همان است که از زبان خداوند به موسی بیان می دارد:

هر کسی را سیرتی بنهادهم

هر کسی را اصطلاحی داده ام

یعنی مراتب متفاوت است. زبان ها با هم فرق دارد. چوپان، با سادگی و خامی خود همان را می خواهد بگوید که متکلمان و عارفان فرهیخته می گویند. لکن سخن چوپان از متکلمان پذیرفته نیست. همچنانکه سخن متکلمان برای چوپان فهمیدنی و هضم کردنی نیست. اما عشقی که در بُن این دو گفتار است به هر دو روح و جاذبه می بخشد. سخن چوپان از چوپان مدح است و از موسی ذمّ. برای او مایه قرب و وصال است اما برای موسی مایه بُعد و فراق و عذاب. زبان و قال ملاک دینداری واقعی نیست. آن، متعلّق به آئین جمعی است. درون و حال است که در چشم خداوند بها و اهمّیت دارد. آداب دانان را از سوخته جانان، و حاملان "درس دین" را از حاملان "درد دین" باید فرق نهاد. غایت همه این حرکات و عبادات، قرب به خداست. و موسی باید با خود بیندیشد که با موشکافی متکلمان اش راه قرب را هموارتر می کند یا راه فلسفه ورزی های غفلت آور را؟

(۲) چهره دیگر این داستان، تبیین نسبت میان تحلیل عقلی و تجربه عشقی است. موسی نماینده عقل، و چوپان شوریده، نماینده عشق است و گفت و گویی که بین این دو درگرفته گفت و گو و داد و ستد میان عقل و عشق است. برای هر یافته باطنی و تجربه عشقی دو مقام متصور است: یکی وجود و

تحقق تجربه معنوی و دیگری تبیین و نظریه پردازی درباره آن تجربه. در علوم طبیعی نیز قصه از این قرار است. ابتدا تجربه خام است و سپس آن را تحت مقولات و قالب‌های مفهومی و تئوریک در آوردن. این تقدّم و تأخّر البته تحلیلی است نه زمانی. یعنی تجربه‌ها عموماً با تبیین‌شان همراه‌اند اما تحلیلاً تبیین پس از تجربه در می‌رسد. همه ما ممکن است از الکتریسیته تجربه‌ای داشته باشیم. وقتی یک پتانسیل قوی وارد بدن می‌شود، لرزش و رعشه‌ای بر بدن مستولی می‌شود. این اصل تجربه است، اما نظریه‌سازی برای این تجربه، امر دیگری است؛ یعنی تفسیری که به زبان فیزیولوژی، یا بیوفیزیک و بیوشیمی از برق‌گرفتگی به دست داده می‌شود، وراء آن تجربه است. "سوختن" نیز چنین است. آتش گرفتن چوب، کاغذ، نفت را پیشینیان هم می‌دیدند، امروزه هم آدمیان شاهد آنند؛ اما بیان و فهم و صورت‌بندی مفهومی و تئوریک اینکه هنگام سوختن چیزی چه رخ می‌دهد، با خود تجربه سوختن یکی نیست. در این صورت‌بندی‌ها طرحی بر مشاهدات افکنده می‌شود که از بیرون می‌آید و در خود مشاهدات نهفته یا مشهود نیست. ماجرای موسی و شبان نیز چنین است.

شبان تقرب و اتصال با خداوند را تجربه کرده، اما صورت‌بندی خوبی از تجربه خویش ارائه نمی‌دهد. بسیاری از مردم بسیط و عادی، در اصل داشتن تجربه شناخت خداوند یکسان‌اند و بلکه به قول "استیس" حتی در بودیسم (که خداوند را به زبان انکار می‌کنند) قصه از این قرار است، لکن در عین داشتن این تجربه و اتحاد با موجودی قدسی، نامی بر این تجربه نمی‌نهند و آن را تفسیر و تبیین نمی‌کنند یعنی معشوقی دارند اما نمی‌دانند عشق چیست و عشق ورزیدن به آن معشوق، کدام است. و البته هرچه تجربه درونی آدمی از محسوسات و مألوفات دورتر باشد، بیانش به زبان عادی و صورت‌بندیش در مقولات مأنوس و عرفی، مشکل‌تر و مشکل‌زاتر خواهد بود.

کسی چون شبان، آنگاه که به خدای خویش نزدیک می‌شود، احساس و

تجربه خویش را در قالب‌های انسانی بیان می‌کند و نهایت قدرت و دقت تصویر او از آن تجربه قریبی و اتحادی این است که بگوید از هر مهمانی برای من عزیزتری، حاضرم پای تو را بشویم، حاضرم کفش تو را بدوزم، موی تو را شانه کنم، بزهایم را برایت قربانی کنم، شپش‌های سرت را بکشم... این بیان، گرچه بسیار خام و ناتراشیده و ناقص و قاصر است لکن در بُن آن، عشقی گرم و خالص و وصف‌ناشدنی نهفته است که جبران آن قصور زبان را می‌کند. و چه باک اگر زبان او نمی‌تواند بار شوریدگی روان را بکشد. خداوند که به زبان‌ها نمی‌نگرد، به دل‌ها می‌نگرد، عشق و ایمان که بر زبان نمی‌نشیند. بر دل می‌نشیند. معنا که در لفظ نیست در مغز است، و زبان که از خود جان ندارد، از دل جان می‌گیرد. پس:

گر خطا گوید و را خا طی مگو
 گر بود پر خون شهید، او را مشو
 در درون کعبه رسم قبله نیست
 چه غم از غواص را پا چيله نیست؟
 تو ز سرمستان قلاووزی مجو
 جامه پاکان را چه فرمایی رفو؟

می‌بینیم که در این قصه، نزاع موسی و چوپان بر سر نحوه تصویر و تفسیر تجربه‌ای است که شبان از خداوند داشته است. و مولانا هم تفسیر و تصویر را در قبال گوهر تجربه امری غیر مهمّ شمرده است و چوپان را چون راه‌یافته‌ای به درون کعبه دانسته که از هر طرف نماز بگزارد، نمازش مقبول است. این اندیشه، نه فقط گفتار که کردار را هم در قبال گوهر دین، کم‌اهمیت می‌شمارد و بهای عمده را به مغز می‌دهد نه پوست. غزالی هم که فقه را علم دنیوی می‌دانست، ناظر به همین معنا بود. فقه، یعنی تنظیم معیشت دنیا و اگر دین، در تنظیم معیشت

دنیا خلاصه شود، این دیگر نه دین، که دنیا است. دنیا را با نظام‌های حقوقی دیگر هم می‌توان اداره کرد، لکن آنچه غایت و غرض از آن تدبیرات عملی است، ممکن ساختن اتصال و پیوند درونی آدمیان با خداوند و آن تجربه اتحادی و باطنی است. به تعبیر غزالی: "دل از ولایت فقیه خارج است"؛ فقیه بر بیرون دل حکومت می‌کند و فقه اصولاً برای تنظیم معیشت دنیا است. آن که خدا تنها در دنیایش وارد شده؛ یعنی زندگی بیرونی‌اش را بر وفق فقه اداره می‌کند، تحت ولایت فقیه است و هنوز تحت ولایت خدای فقیه قرار نگرفته است. چنین کسی را دیندار نمی‌توان نامید.

از اینجا به نکته بعدی می‌رسیم و آن تفکیک میان کفر و ایمان فقهی و کفر و ایمان واقعی است. از منظر فقهی، مؤمن آن است که به زبان اظهار ایمان کند و کافر آن است که به زبان اظهار کفر کند. این معیار و ملاک کفر و ایمان نزد فقهاست. لکن خداوند به روان می‌نگرد نه به زبان، معیار بودن زبان، متعلق به این دنیا است و در وراء این عالم، دیگر زبان محلی از اعراب ندارد. خداوند و فرشتگان و قدسیان فقط به دل می‌نگرند. چه بسا کسانی که اظهار اسلام می‌کنند، اما به دل کافرند و چه بسا کسانی که نامسلمان می‌نمایند، اما بواقع مؤمن‌اند. "ان الله لا ينظر الى صوركم بل ينظر الى قلوبكم". فقیه کسی را کافر می‌خواند که به زبان سخنان کفرآمیز بگوید، اما این کفری نیست که لزوماً عذاب و قهر الهی را به دنبال داشته باشد همچنانکه موسی، چوپان را کافر انگاشت (به دلیل کفرگویی) اما خدا بر کفرگویی او صحه نهاد. از دیگر سو، فقیه کسی را که حتی در زیر سایه شمشیرها، از خوف جان اظهار اسلام می‌کند، مسلمان می‌شمارد و احکام مسلمانی را بر او جاری می‌سازد درحالی‌که ممکن است در دل کافر باشد. لذا حساب زبان را از حساب دل، و حساب کفرگویی را از حساب کفر واقعی و حساب اظهار اسلام را از ایمان واقعی جدا باید نگاه داشت.

نکته بعد، رسالتی است که رسولان الهی در این زمینه دارند. گرچه حقیقت کفر و ایمان را باید در دل جست نه در زبان. اما و هزار اما، تصحیح زبان هم شایسته و لازم است. همه ما برای فهم صحیح و برای تفاهم، برای حفظ سلامت جامعه دینی و برای احتراز از کفرگویی و بر سبیل شفقت بر عامّه، محتاج تفسیر صحیح تجربه‌های باطنی هستیم. خداوند نیز که این تجربه‌ها را برای آدمیان میسر کرده، کلید تفسیر این تجربه‌ها را در اختیارشان نهاده است. این کلید را در ادیان و نزد انبیاء باید جست. از این رو در عالم فهم تجربه‌ها، ما سخت محتاج پیامبرانیم. مولوی در این قصه، این نکته را به نحو مضمر و مدغم بیان کرده است.

می‌گوید هیچ ذکر و تهلیلی و هیچ فهم و تعریفی از خداوند در هیچ مرتبه‌ای کامل و خالص نیست. از این رو، هر عارفی در هر مرتبه‌ای از مراتب تفسیر تجربه باطنی خویش، محتاج راهنماست؛ چون شاید هنوز تفسیر او مشوب به وهم و خیال باشد و هر دم، خیالی او را راهزنی کند. از شبان شوریده این قصه گرفته تا عارفان، همه محتاج تفسیر یافته‌های عرفانی خویش‌اند و البته عارفان، محتاج‌ترند، چون غنی‌ترند:

درویش و غنی بنده این خاک درند

و آنان که غنی‌ترند، محتاج‌ترند^{۱۴}

یکی از انتظارات مهمی که از ادیان و انبیا داریم، تصحیح تفسیرهای بازگونه و معوج ماست؛ خاصه که شیطان در کمین است و انبیاء در این عرصه بی‌رقیب نیستند. اگر انبیاء ما را وانهند، در دام شیطان و تفسیرهای باطل و وهم آلوده او گرفتار خواهیم آمد؛ شیطانی که حتی در کمین تمّیّات انبیاء نشسته

است:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. ۱۵

پیش از تو هیچ نبی و پیامبری نفرستادیم، مگر وقتی که تمنا می نمود، شیطان در تمنای او دخالت می کرد. آنگاه، خداوند از راه می رسید و القاء شیطان را پاک می کرد و آیاتش را استحکام می بخشید و خدا دانا و حکیم است.

از این رو، در عالم دین، اگرچه اولویت با دل است، اما تجربه باطنی هم محتاج تفسیر صحیح است. چه فایده دارد اگر این تجربه های معنوی بدمعنا شوند؟ چه سود اگر این آب زلال، گل آلود شود و این نعمت، کفران شود؟ خسران بزرگی است که آدمی نفیس ترین گوهر خود را قدر نداند و آن را ارزان و آسان به شیطان بفروشد. انبیاء بهترین صورت بخشانی هستند که آن ماده را از ما می ستانند و بدان زیباترین صورت را می دهند.

ز تو هر هدیه که بردم به خیال تو سپردم
که خیال شکرینت فرو سیمای تو دارد^{۱۶}

لذا بطور خلاصه:

چوپان مهتدی بود و بر سبیل هدایت گام می زد. در روان مؤمن بود، گرچه در زبان کافر می نمود؛ اهل تنزیه و تقدیس بود، گرچه به زبان اهل تشبیه بود؛ در

(۱۵) سوره حج، آیه ۵۲.

(۱۶) دیوان کبیر، غزل ۷۵۹.

باطن با موسی یکی بود، گرچه در ظاهر خلاف موسی سخن می گفت. او سرشار از عشق و برخوردار از موهبت مجالست با حق بود، اما دچار یک مشکل بود؛ او تجربه باطنی خویش را خوب تفسیر نمی کرد. گرچه با خداوند عشق می ورزید، اما بیانی که از این عشق ورزی ارائه می کرد، بیانی بشری و آلوده به تشبیه بود. بدین جهت، راهبر و مرشدی چون موسی لازم بود که با او عتاب کند و از او بخواهد که زبان را بگرداند و آن را هم مانند روان، مستقیم کند و حال که از نعمت تجربه باطنی برخوردار است، از نعمت تفسیر صحیح هم برخوردار شود. بدین سبب بود که، پس از اینکه موسی تازیانه عتاب و ملامت را به چوپان نواخت، چوپان تقدیر کرد و گفت: تو را سپاس می گزارم که مرا از این که بودم بالاتر بردی.

تازیانه برزدی اسپم بگشت

گنبدی کرد و ز گردون برگذشت

محرم ناسوت ما لاهوت باد

آفرین بر دست و بر بازوت باد

موسی هم که به دل او نظر نمی کرد، مستوجب عتاب خداوند شد که: به حرفه و مسئولیت و رسالت خویش نیکوتر بنگر! تو برای وصل کردن آمدی یا برای فصل کردن؟! رشته اتحادی را که دل با خدا دارد نمی بینی و فقط به لفظ زبان می نگری! اولویت را به چه می بخشی؟ در مقام رسالت، مردم را به چه می خوانی و از آنها چه انتظاری داری؟ فرع را بر جای اصل نشان! عتاب خداوند، موسی و چوپان هر دو را بالاتر برد، و آنان را در ارتفاعی بلندتر به هم نزدیک کرد.

زانکه دل جوهر بود گفتن عَرَض

پس طفیل آمد عرض جوهر غرض

۳) سخن تازه‌ای که در این قصه از زبان موسی می‌شنویم، نفی ادب است:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو

هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو

شبان ذوق و اشتیاق و دریافت باطنی خود را در حضور معشوق بی‌ادبانه و بی‌پروا بیان می‌کند؛ و ادب مقام ربوبی را آنچنان که متکلمان می‌پسندند، مراعات نمی‌کند. از این رو، موسی با او درمی‌پیچد و به او عتاب می‌کند و در اثر این عتاب، خود نیز مورد عتاب خداوند واقع می‌شود. خداوند به او تذکار می‌دهد که هر مقامی ادبی و هر سخن جایی و هر کس زبانی و هر پرده نوایی دارد. از روستایی مراعات ادب شهر را خواستن روا نیست. و از سرمستان، قلاووزی جستن شرط خرد نیست. آداب‌دانان دیگر و سوخته‌جانان دیگرند. موسی پس از عتاب ربوبی، شبان شوریده را می‌یابد و به او می‌گوید که از این پس پروای سخن گفتن نداشته باشد، او هرچه بگوید، بوی عشق می‌دهد، و از او مقبول است:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو

هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو

کفر تو دین است و دینت نور جان

ایمنی وز تو جهانی در امان

ای معاف یفعل الله ما یشاء

بی محابا رو زبان را برگشا

این ابیات به معنای نفی ادب و آداب‌دانی عاشق است. مولوی در جای دیگر این نکته را بهتر توضیح می‌دهد که بی‌ادبی و در عین حال ادب‌ورزی عاشق چگونه است:

نبض عاشق بی ادب برمی جهد
 خویش را در کفّ شہ می نهد
 بی ادب تر نیست کس زو در جهان
 با ادب تر نیست کس زو در نهان
 هم به نسبت دان وفاق ای متعجب
 این دو ضدّ با ادب یا بی ادب
 بی ادب باشد چو ظاهر بنگری
 که بود دعوی عشقش همسری
 چون به باطن بنگری دعوی کجاست؟
 او و دعوی پیش آن سلطان فناست^{۱۷}

هر مقامی را ادبی است؛ ادب اهل شریعت آن است که خردورزانه و متکلم پسندانه سخن بگویند، گوش به امر و نهی داشته باشند و پا از دایره اخلاق متعارف بیرون نهند و رندی نکنند. اما وقتی کسی از مقام گوش (شنیدن امر و نهی) فراتر رفت و چشم صفت شد و زیبائی معشوق را بالعیان دید، چگونه می تواند پروای سخن داشته باشد و خود را محصور قالب های تنگ آداب دانان کند:

بوی آن دلبر چو پَرّان می شود
 آن زبان ها جمله حیران می شود^{۱۸}

این حیرانی زبان، مربوط به مقام مستی است که ادبی ویژه خود دارد. بوی

(۱۷) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۳۶۷۸-۳۶۸۲.

(۱۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۳.

محبوب، عاشق را چنین مست می‌کند چه رسد به روی او، که جنون آور است. این تمثیل بسیار زیبا و رسا در تبیین مقامات سلوک از خود مولوی است. او محبوب دلنشین خود را به آهو تشبیه می‌کند:

چون شوم نومید از آن آهو که مشکش دم به دم
در طلب می‌داردم از بوی و از بویایی؟
گر شود موسی بیاموزم جهودی را تمام
ور بود عیسی بگیرم ملت ترسایی^{۱۹}

این طلب و مجذوبیت در سه منزل و مرحله ظاهر می‌شود: در مرحله اول شخص، رد پای آهو را می‌گیرد و می‌دود. ولی آهو خواستاران خود را همیشه با رد پا مشغول نمی‌دارد. پس از مدتی دویدن و طلبکاری شخص طالب و عطشناک و دونده از تعقیب رد پای بی‌نیاز می‌شود. از این پس، کمند تازه‌ای به گردن او می‌افتد و نشان تازه‌ای از آهو پیدا می‌کند که همان بوی عطر است. تا اینجا شریعت بود، از اینجا مرحله طریقت آغاز می‌شود. سالکان مرحله طریقت با شنیدن بوی عطر، به دنبال محبوب می‌دوند.

همچو صیادی سوی إشکار شد
گام آهو دید و بر آثار شد
چند گاهش گام آهو درخور است
بعد از آن خود ناف آهو رهبر است^{۲۰}

و وقتی که این عطر، دویدن را سریع‌تر و شیرین‌تر و مقصد را نزدیک‌تر کرد،

(۱۹) دیوان کبیر، غزل ۲۸۰۷.

(۲۰) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۶۱ و ۱۶۲.

رفته رفته شب آهو از دور به چشم می‌رسد. سالک، ملتهب‌تر و مشتاق‌تر می‌شود. تیزتر گام برمی‌دارد و تندتر می‌دود. نزدیک‌تر می‌شود تا آنکه خود را در میدان مغناطیسی وجود آهو می‌بیند. آنجاست که به وادی حقیقت پای می‌نهد. از اثر عبور کرده، به صاحب اثر می‌رسد.

موسی در این داستان، در جامه اهل شریعت ظاهر شده است و به چوپان توصیه می‌کند که ادب مقام شریعت را نگه دارد و چنان سخن بگوید که شریعتمداران را برنیاشوبد. اینجا ظاهر ملاک است. دل، ملاک نیست. شخص اگر در ظاهر کاری کند یا بر زبان سخنی براند که موافق ادب شریعت نباشد، کافر یا فاسق شمرده می‌شود. در اینجا ریا و تزویر، مجال دارد و ممکن می‌شود. اینجا دنیاویّت حضور دارد و دنیا، دار غیبت است و همه بر ظواهر حکم می‌کنند، در مرتبه طریقت یا حقیقت است که ادب مقام عوض می‌شود و این همان چیزی است که خداوند به موسی آموخت و گفت: شبان از جنس بندگان مجذوب و حیران است، حیرانی و جذبه، گوهر عبودیت و دینداری است. پاس او را بدار. او را هم بشناس و از او ادب متناسب با مقام را انتظار داشته باش. در قصه قرآنی موسی و بنده صالح (که به روایتی حضرت خضر (ع) است) نیز ماجرا بدین گونه بود. در قصه موسی و شبان، نزاع بر سر سخنان کفرآمیز است و در آن ماجرا، نزاع بر اعمال فسق‌آمیز. قتل نفس، سوراخ کردن کشتی و تصرف عدوانی در مال مردم، از اموری هستند که انسان مؤمن و متعبد و پیرو احکام فقهی، هرگز مرتکب آنها نمی‌شود، اما آن بنده صالح مرتکب همه اینها شد و هنگام وداع، در مقام توضیح کرده خویش با موسی گفت: این جهان باطنی و تأویلی دارد و تو اگر به آن باطن بنگری، کرده‌های من درست می‌نماید. لکن البته رفتار من با اخلاق و فقه متعارف، ناسازگار است.

اعتراض موسی بر خضر، درست شبیه ایراد به عزرائیل است که چرا جان آدمیان را می‌ستاند و مرتکب قتل و جنایت می‌گردد. جواب این است که بله،

صد البته عزرائیل جان آدمیان را بی سابقه جرم و شرارتی می ستاند، لکن کارش جرم و جنایت نیست. جان کسی را ستاندن در دنیای ما و در میان ما آدمیان فسق است و ستاننده آن، مستوجب عقوبت است؛ اما عزرائیل نسبت دیگری با این عالم دارد و کارش عین ادب مقام اوست و باید چنین بکند و اگر نکند خلافاً کار و عاصی است. اخلاق و آداب، سطوح مختلف دارند. برای همه یک اخلاق نوشته اند. خداوند و فرشتگان و آدمیان هر کدام اخلاق و آداب ویژه ای دارند و از میان آدمیان نیز اهل طریقت و اهل شریعت و اهل حقیقت هر کدام اخلاق و ادبی متناسب مقام خویش دارند. آنچه عارفان با رنج تمام می خواستند به مردم بیاموزند، این نکته بود که هر مقامی را ادبی است و ادب یا بی ادبی مطلق نداریم. اخلاق اجتماعی و ارزش های انسانی ما مطلقاً برای خداوند الزام آور نیست. نه تنها بر خداوند، بلکه بر اولیاء او هم حاکم نیست. به همین دلیل، لا ابالی نامیدن خداوند، از سوی عارفان مطرح شد و گفتند که اگر ادب این است که ما داریم، آنجا مقام بی ادبی است.

وقتی مولوی از زبان موسی به شبان می گوید: "هیچ آدابی و ترتیبی مجو"، بدین معناست که شبان هم به مقام لا ابالی گری و بی ادبی رسیده است. و این مُبالیِ آداب^{۲۱} نبودن بر او اشکالی نیست. به همین سبب، در خطاب به او می گوید: "ای مُعَافِ یَفْعَلُ اللَّهُ مَا یَشَاءُ" یعنی خداوند که فاعل مایشاء است (و هر کاری که بخواهد می کند) و تو، به جایی رسیده ای که وصف او را یافته ای، و چون خداوند از مراعات آداب انسان ها مُعافی. نه اینکه کفر می گویی و ما کفرگفتن های تو را نادیده می انگاریم، بلکه به مرتبه ای فوق کفر و ایمان رسیده ای که:

(۲۱) مُبالیِ آداب صورت صحیح "مبادی آداب" است که غلط مشهور است و معنای محضی ندارد و بر اشخاص آداب دان اطلاق می شود.

ملت عشق از همه دین‌ها جداست

عاشقان را ملت و مذهب خداست

و:

کفر تو دین است و دینت نور جان

ایمنی وز تو جهانی در امان

این یکی از تعلیمات مهم این قصه است. ماجرای موسی و خضر در قرآن نیز تالی این قصه است. با این تفاوت که در این قصه اقوال نامعقول شنیده می‌شود و در آن ماجرا، افعال تحمل‌ناپذیر سرمی‌زند. اما اگر به باطن بنگریم، هم این سخنان عین ایمان است و هم آن کرده‌ها عین طاعت و احسان.

□□□

اینها سه ملاحظه کلی در قصه موسی و شبان بود. حالا آیات را یکایک مرور می‌کنیم و نکات خرد دیگر را در آنها باز می‌یابیم.

دید موسی یک شبانی را به راه

کو همی گفت: "ای گزینندهٔ اله

تو کجایی تا شوم من چاکرت

چارقت دوزم، کنم شانه سرت

گفت موسی: "های بس مُدبِر^{۲۲} شدی

خود مسلمان نشده کافر شدی

این چه ژاژ است و چه کفر است و فشار^{۲۳}

پنبه‌ای اندر دهان خود فشار

(۲۲) مدبر: بیچاره، بدبخت.

(۲۳) فشار: هذیان، یاهو.

گند کفر تو جهان را گنده کرد
کفر تو دیبای دین را ژنده کرد"

می بینید که موسی، کفر گفتن را معادل کفر کافر بودن گرفته است، در حالی که اینها دو مقوله اند. ممکن است کسی کفر بگوید، اما کافر نباشد؛ کفر دل وراء کفر زبان است. شبان، به زبان و به ظاهر کفر می گفت، اما به دل کافر نبود.

گر نبندی زین سخن تو خلق را
آتشی آید بسوزد خلق را
آتشی گر نامده است این دود چیست
جان سیه گشته روان مردود چیست؟

این سخن، گرچه ظاهراً خطاب موسی است به شبان، لکن بواقع خطاب مولوی است به همه ما که: وقتی گفته می شود آتشی می آید و جانها را می سوزد، گمان نکنید آتشی است ظاهری که دنیا را فرامی گیرد. به خودتان بنگرید. اگر دلتان تیره شده، نتیجه آتشی است که آمده و جان شما را سوزانده است. جان روشن و باصفا اگر دچار تیرگی شود و ملالتی و محجوبیتی در خود احساس کند، علامت این است که آتش قهری در او افتاده و روان را سیاه و مردود کرده است.

با که می گوئی تو این با عم و خال؟
جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟
شیر او نوشد که در نشو و نماست
چارق او پوشد که او محتاج پاست
ور برای بنده اش است این گفت و گو
آنکه حق گفت او من است و من خود او

آنکه گفت اَنّی مرضت لم تَعُد
 من شدم رنجور او تنها نشد
 آنک بی یسمع و بی یُبصر شده است
 در حق آن بنده هم این بیهوده است

می‌گویند حتی این‌گونه سخن گفتن در حق اولیاء خداوند هم که از فرط
 اتصال و قرب با او، مریضی و سلامتشان را خداوند مریضی و سلامت خود
 خوانده است، خطاست چه رسد به خدا. تأکید بر قرب حق و لطف او در حق
 بنده از دلنشین‌ترین تعالیم عرفانی ادیان و تصوف دیندارانه است. مولانا در
 همین دفتر دوم داستانی دارد که خداوند به موسی وحی می‌کند که وقتی من
 رنجور شدم چرا به عیادت نیامدی. موسی می‌گوید: خدایا، تو پاکی تو دچار
 بیماری نمی‌شوی. خداوند می‌فرماید: بلی، بنده‌ای از بندگان من مریض شده
 بود به دیدن او نرفتی!:

هست معذوریّ من
 هست رنجوریّ من
 هرکه خواهد همنشینیّ خدا
 می‌نشیند در حضور اولیا

روایتی به همین مضمون، و بدون ذکر موسی علیه‌السلام از امام موسی بن جعفر
 از رسول خدا نیز نقل شده است (سفينة البحار، ج ۲، ص ۵۳۴).

در غزل‌ها هم مولانا آورده است:

ای اولیاء حق را از حق جدا شمرده
 گر ظنّ نیک داری بر اولیا چه باشد؟

موسی تصویرهای چوپان را تصحیح می‌کند...

"دست و پا در حق ما استایش است

در حق پاکی حق، آرایش است"

لم یسلد لم یولد او را لایق است

والد و مولود را او خالق است

گفت: "ای موسی دهانم دوختی

وز پشیمانی تو جانم سوختی

جامه را بدید و آهی کرد و تفت

سر نهاد اندر بیابان و برفت

وحی آمد سوی موسی از خدا

بندۀ ما را ز ما کردی جدا

تو برای وصل کردن آمدی

یا خود از بهر بریدن آمدی

از این ابیات بوی عتاب به مشام می‌رسد. خداوند عتاب‌گرانه، با رسولش نجوا می‌کند: که بین رسالت تو در این دنیا چیست؟ آمده‌ای روزنه‌ها را به روی آفتاب باز کنی یا ببندی؟ آمده‌ای رشته‌های مودت و ارتباط را ببری یا بپیوندی؟ آمده‌ای برای کافر تراشی یا مؤمن پروری. بهانه می‌گیری تا آدمیان را روانه جهنم کنی یا بهشت؟ اینهمه تنگ‌چشمی! و اینهمه کم‌ظرفیتی و انسان‌ناشناسی چرا؟! مگر آدمی در زبان خلاصه می‌شود! پس دل چه جایگاهی دارد؟ پس عشق چه نقشی در ایمان دارد؟ پس تنوع آدمیان کجا رفت؟

هر کسی را سیرتی بنهادهام

هر کسی را اصطلاحی داده‌ام

در حق او مدح و در حق تو ذمّ

در حق او شهد و در حق تو سمّ

دو جامعه را در نظر آورید که در یکی بلند شدن در مقابل کسی احترام تلقی گردد و جای دیگر بلند نشدن. اصل در هر دو جابر احترام است، گرچه یک جا برمی خیزند و در جای دیگر بر نمی خیزند. آن که درون را می بیند، اذعان می کند که هر دو احترام می گذارند. ولی کسی که ظاهر عمل را نظاره می کند، حکم دیگر خواهد راند. البته باید به آدمیان آموخت که احترام باطنی را با ادب ظاهری همراه کنند، لکن کسی که باطن بین است، حکم خود را می کند.

ما بری از پاک و ناپاکی همه

از گرانجانی و چالاکی همه

من نکردم امر تا سودی کنم

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

هندوان را اصطلاح هند، مدح

سندیان را اصطلاح سند، مدح

ملاحظه می کنید که مولوی چه بنایی را معماری می کند! لبّ سخن او این است که ادیان مختلف، زبان های مختلف هستند برای بیان معنا و محتوای واحد، اسم های گوناگون اند برای مسمای واحد. چنانکه در جای دیگر می گوید:

تا قیامت هست از موسی نتاج

نور دیگر نیست، دیگر شد سراج

از نظرگاه است ای مغز وجود

اختلاف مؤمن و کبر و یهود

اما آن بیت که سخن از جود خداوند می‌گوید متضمّن یکی از سراندیشه‌های مولانا است. به نظر مولانا، خداوند هم در تکوین و هم در تشریع جوادانه و کریمانه عمل کرده است. یعنی بخششی ابتدائی و بی سابقه عمل و بدون ملاحظه استحقاق و قابلیت و بدون توقع پاداش و اجرت و بدون علّت و رشوت انجام داده است. با چنین کریمی البتّه کارها دشوار نیست. امر او به تسبیح و تنزیه نه برای سود بُردن خود بلکه برای بهره‌مند شدن تسبیح‌کنان است. فایده‌اش به عامل برمی‌گردد نه به آمر:

من نگردم پاک از تسبیح‌شان
پاک هم ایشان شوند و دُرُفشان

همین معنا را در داستان ابلیس و معاویه چنین آورده است:

آفریدم تا ز من سودی کنند
تا ز شهدم دست آلودی کنند
نی برای آنکه تا سودی کنم
وز برهنه من قبائی برکنم

□ □ □

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز
سوز خواهم سوز، با آن سوز، ساز

اضمار به معنی پنهان کردن و نیز به معنی آوردن ضمیر به جای اسم و به معنی حذف واژه یا عبارتی است که به قرینه می‌توان وجود آن را حدس زد. مجاز به معنای به کار بردن لفظ در غیر معنای حقیقی آن است. خطاب مولوی در این ابیات متوجه متکلمان است. می‌گوید ادبیات دینی را با دین یکی گرفتن خطاست. شمس تبریزی در مقالات خویش آورده است که روزی در مجلس

محدثین بودم. حفاظ به بیان روایات از این و آن مفاخرت می کردند. یکی صد هزار روایت حفظ بود و آن دیگری چهل هزار. همه می گفتند حدثنی فلان عن فلان. خطاب به آنها گفتم: یکی از شما نیست که بگوید: "حدثنی قلبی عن ربی" (دل من از خدای خویش شنید...!). اگر از خدا چیزی شنیده اید، عرضه کنید. از این و آن چه فایده؟!

موسیا آداب دانان دیگرند

سوخته جان و روانان دیگرند

با این بیان مولوی دینداران را به دو دسته تقسیم می کند: "آداب دان" و "سوخته جان"؛ کسانی که چون فقیهان و متکلمان، "درس دین" را آموخته اند و کسانی چون عارفان که "درد دین" دارند و به تعبیر دیگر (که در مناقب العارفين آمده است): آنها که اهل باخت اند و آنها که اهل شناخت اند. آنچه حقیقت و گوهر دیانت است و آنچه خدا به آن نظر می کند، همان جان سوخته و دل باخته است. فیض وجود یک سوخته جان، برای این عالم از وجود هزاران فقیه و متکلم آداب دان ظاهربین و تنگ چشم افزون تر است. پیامبری و رسالت را نباید در آداب دانی خلاصه کرد و از ذکر حق و سوز ایمان و درد عشق غفلت ورزید. "درس دین" در خور کلاس و امتحان است و متاع بازارِ فضل فروشی و عالم نمایی است. آن نیست که در آخرت دستگیری کند. کار کردش تالب گور است. نیکو مسأله گفتن و درست اصول اعتقادات را بیان کردن، به کار نوشتن کتاب و گرم کردن محفل می آید و آن نیست که خدا از آدمیان می طلبد؛ دل را می خرند نه گِل را.

اندر آن بازار که اهل مَحْشَرند

حس مس را چون حس زر کی خرند؟^{۲۴}



صد جوال زر بیاری ای غنی
حق بگوید دل بیار ای منحنی^{۲۵}

دینی که دل در آن جایی ندارد، شاید به کار این جهان بیاید، اما در بازار
کارشناسان ماهر آن جهانی بهایی ندارد.
عاشقان را هر نفس سوزیدنی است
بر ده ویران خراج و عشر نیست
گر خطا گوید و را خاطی مگو
ور بود پر خون، شهیدان را مشو

گفته‌اند "علم کلام" از وقتی سر بر می‌کشد که آتش ایمان فرونشسته باشد.
تئولوژی آنگاه رونق می‌گیرد که تجربه دینی رو به سردی نهاده باشد. آنجا که
مولوی می‌گوید:

این سخن ناقص بماند و بی قرار
دل ندارم بی دلم معذور دار^{۲۶}

بدین معناست که گرفتار عالمی دیگر و محو تماشای منظره‌ای بهتر هستم که مرا
از سخن گفتن باز می‌دارد.

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه
کنون که مست و خرابم صلا یی ادبی!
شما از یک عاشق سوخته‌جان چه انتظاری دارید؟ مالیات را از ده آباد

(۲۵) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۸۸۱.

(۲۶) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۰۵.

می‌ستانند نه از دِه ویران و سوخته؛ تو همچون محصلان و خراج‌بگیران
آمده‌ای و می‌گویی چرا در بیان کم آوردی، اگر از بیان کم دارم در عوض از
دردمندی کم ندارم جریمه‌اش را از آدم‌های بی‌درد بگیر!

مولوی در دفتر سوم می‌آورد که: در میان اصحاب پیامبر (ص)، افراد حافظ
قرآن اندک بودند، چون چنان مالا مال از روح قرآن بودند که به جسمش کمتر
می‌پرداختند. بررسی صوری و حفظ قرآن آنگاه در میان مسلمین پا گرفت و رو
به فزونی نهاد که از روح قرآن کناره گرفتند و به جسم آن بسنده کردند و چون
از حرارتی که قرآن داشت دور افتادند، با صورت سرد قرآن، لحن و اداء
کلمات، تجوید و حفظ آن نرد محبت باختند. با بدن مرده‌ای عشق می‌ورزیدند،
بی‌آنکه با روح و پیام آن تماسی داشته باشند.

در صحابه کم بُدی حافظ کسی
گرچه شوقی بود جانشان را بسی
قشر جَوُز و فُسْتَق و بادام هم
مغز چون آگندشان شد پوست کم^{۲۷}

و به همین مناسبت قصه لطیفی بیان می‌کند. فرد رندی سیلی محکمی به گردن
فرد دیگری می‌نوازد. سیلی خورده عزم قصاص می‌کند، اما ضارب رند
می‌گوید: پیش از اینکه قصاص کنی، سؤالی دارم مهم:

بر قفای تو زدم آمد طراق
یک سوالی دارم اینجا در وفاق
این طراق از دست من بودست یا
از قفاگاه تو ای فخر کیا^{۲۸}

(۲۷) مثنوی، دفتر سوم، ایات ۱۳۸۶ و ۱۳۸۸.

(۲۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳.

در این پس گردنی که من زدم نکته‌ای علمی - فلسفی! مبهم مانده است و آن این است که: صدایی که از آن برخاست، از پس گردن شما بود یا از دست من؟ باید اول این ابهام را رفع کنیم! فرد سیلی خورده که از درد به خود می‌پیچید، گفت: این سخنان درخور آدم‌های بی‌درد است.

تو که بی‌دردی همی‌اندیش این
نیست صاحب درد را این فکر، هین^{۲۹}

آجازه بده اول قصاص کنم، بعد اگر رسیدیم، وارد آن مقوله می‌شویم.
این سؤال و آن جواب است آن‌گزین
که سر اینها ندارد درد دین^{۳۰}

□□□

گر خطا گوید و را خاطی مگو
ور بود پر خون، شهیدان را مشو

اگر کفر می‌گوید کافر مخوانش. از خطای زبان، خطای روان نتیجه نمی‌شود. خطایی که شخص شوریده‌ای چون شبان می‌کند، چون از سر صدق و ایمان و عشق و شوریدگی است، از هزاران سخن درست، سنجیده و آب‌بندی شده متکلمین که ذره‌ای روح ایمان در آن نیست البته بهتر است. همان‌گونه که خون شهیدان از صد غسل والاتر است.

در درون کعبه رسم قبله نیست
چه غم از غواص را پاچیله نیست

(۲۹) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۸۵.

(۳۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۷۹.

متکلمان رو به قبله نماز می خوانند اما عاشقان در کعبه اند. به هر طرف نماز بخوانند صحیح است. آنها در قبله اند نه رو به قبله. هرچه بگویند نماز است و هرچه بکنند طاعت است. از پاچيله (دمپایی) کسی استفاده می کند که می ترسد مبادا پایش خیس شود، اما برای کسی که سرتاپا غرق دریا است، این دمپایی پا کردن ها و احتیاط ها معنا ندارد.

تو ز سرمستان قلاووزی مجو

جامه چاکان را چه فرمایی رفو

یعنی حساب مستان از رهبران جداست. نباید آنان را با خودت (ای موسی) قیاس کنی. لازمه رهبری، درجه ای از هوشیاری و خویشتنداری است. شما که پیامبری باید هشیار باشی. باید بدانی که چه می کنی و چه می گویی و چه می خواهی. اما همگان چنین نیستند. آتش عشق در کسانی چنان غلبه کرده که هشیاری و ادب را باهم سوزانده است. رهبر، مستی و ملامتی گری و شاعری و عاشقی نمی کند یا دست کم جمع صورت و معنی و ادب و مستی می کند. اما مجذوبان و سوختگان چنین نیستند و لذا انتظارات را از آنان باید تحدید و تصحیح کنی:

جمع صورت با چنین معنای ژرف

نیست ممکن جز ز سلطان شگرف

در چنین مستی مراعات ادب

خود نباشد و بود باشد عجب^{۳۱}

□□□

ملت عشق از همه دین ها جداست

عاشقان را ملت و مذهب خداست

این بیت شامل یکی از غرر اندیشه‌های مولانا است و چندین جا در مثنوی تکرار شده است:

بندگی و سلطنت معلوم شد
 زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
 مطرب عشق این زند وقت سماع
 بندگی بند و خداوندی صداع^{۳۲}

□□□

که فتوت دادن بی علت است
 پاکبازی خارج هر ملت است
 زانکه ملت فضل جوید یا خلاص
 پاکبازانند قربانان خاص^{۳۳}

و خلاصه سخن این است که کار اصلی پیامبران انذار و تبشیر است یا آموختن فضل و خلاص. اما عاشقی که عین کرم و فتوت است نه راغب است نه راهب، نه از چیزی می‌هراسد و نه پاداشی می‌خواهد. و لذا بیرون ملت (یعنی شریعت) قرار می‌گیرد. از این مهم‌تر، دین و کفر از اضدادند و روبروی هم قرار می‌گیرند و نافی یکدیگرند و خشت‌های بنای این عالم‌اندو عارف به مقامی و عالمی فوق اضداد می‌رسد بطوری که غم و شادی و کفر و ایمان و جنگ و صلح و... همه زیر پای او واقع می‌شوند:

تا آمدی اندر برم شد کفر و ایمان چاکرم
 ای دیدن تو دین من وی روی تو ایمان من

(۳۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۳ و ۴۷۲۱.

(۳۳) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۷۲ و ۱۹۷۳.

هفت آسمان را بردرم وز هفت دریا بگذرم
چون دلبرانه بنگری در جان سرگردان من^{۳۴}

□□□

بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت
رازهایی کان نمی آید به گفت
بر دل موسی سخن‌ها ریختند
دیدن و گفتن به هم آمیختند

در مواجهه خداوند با موسی چشم و گوش یکی شده بود. دیدنی‌ها را
می‌شنید و شنیدنی‌ها را می‌دید.

گوش چون نافذ بود دیده شود
ورنه قُل در گوش پیچیده شود^{۳۵}

حق این است که حواس مادی ما فقط در برخورد با موجودات مادی بکار
می‌آیند و کارشان تجزیه است و لذا به آنها گاه آنالیزور می‌گویند. اما هنگامی
که موجودات ماوراء طبیعی درمی‌آیند، گویی از تمام مجاری حواس وارد
جان می‌شوند. به تعبیر دیگر، در آن حال پیام از طریق مجاری حواس دریافت
نمی‌شود. بدن متروک و مغفول است. واردشونده، هم گوش را پر می‌کند هم
چشم را. بلکه همه وجود را سیراب می‌کند. آدمی نمی‌داند این را که می‌فهمد،
دیدنی است یا شنیدنی. با همه وجود آن را احساس و ادراک می‌کند.

قرآن کریم وقتی نزدیک شدن موسی (ع) به درخت را تصویر می‌کند،

(۳۴) دیوان کبیر، غزل ۱۸۰۵.

(۳۵) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۸۶۳.

می بینیم که موسی به هوای برگرفتن شعله آتش آمده بود. اما نزدیک تر که می رود، درخت را می بیند که با او زبان به سخن گشوده است و ندا می دهد: من خدا هستم. کفش هایت را بیرون آور. مسلماً اگر فرد دیگری آنجا حضور داشت، آن صدا را از درخت نمی شنید و آن آتش را روی درخت نمی دید. فقط موسی بود که آن آتش را دید و آن خطاب را شنید. معلوم می شود واقعیتی از عالم دیگری بود که به چندگونه تجلی کرد. یک تجلی آن به چشم بود و به صورت نور و تجلی دیگرش به گوش، به صورت آن خطاب. یک چیز بود و چندگونه می نمود. موجودی بود که در گوش تأثیری می گذاشت و در چشم تأثیری دیگر. در این حال تمام هستی شخص در چنگال تجربه ای کوبنده و فراگیر گرفتار می آید. در جای دیگر مولوی می گوید:

پس بدانی چونکه رستی از بدن
گوش و بینی چشم می داند شدن
راست گفته است آن شه شیرین زبان
چشم گردد مو به موی عارفان^{۳۶}

نکته دیگر هم در آن بیت هست، و آن تعلیم مستمر الهی نسبت به رسولان است. خداوند مستمراً به پیامبران هشدار و تعلیم می داد و پیامبران هم خواستار و نیازمند آن بودند چنانکه خود او به پیامبر اسلام امر می کرد که قل رب زدنی علماً.

کفر تو دین است و دینت نور جان
ایمنی، وز تو جهانی در امان

کفر تو دین است یعنی کفرگویی تو عین دین ورزی است. بلکه دینت عین

نورانیّت است که وراء اضداد متعارف کفر و دین کلامی است. تو ایمنی و از تو جهانی در امان است. یعنی به جهانی ایمنی می بخشی، نور می پاشی و همه جا را روشن می کنی. طمأنینه و امنیت روحی از علائم شخص مؤمن است. ایمان با تشویش و اضطراب و بی قراری همنشین نیست. و آرامش نمی تواند تصنعی باشد. ممکن است آدمی تظاهر به خداباوری کند، اما نمی توان به دروغ از طمأنینه دم زد. آرامشی حقیقی است که در عمق جان نشسته باشد و آدمی را چون وزنه سنگینی در برابر طوفان های ترس و طمع ثابت قدم و پایدار نگه دارد. و این همان گمشده ای است که در بیرون از ایمان و دین یافت نمی شود. امثال "غزالی" حتی با پاره ای از مباحث کلامی که ایمان را برمی آشوبد و امنیت و آرامش خاطر را برهم می زند مخالفت می ورزیدند. قیل و قال ها و مباحث کلامی در مرتبه ای نیکوست، اما اگر کسی ایمان را در همین قیل و قال ها جست و جو کند، صد البته اشتباه کرده است. حقیقت دین: "نور جان" است و "ایمنی". اگر کسی این دو را در خویش یافت، حظی از ایمان برده است. آرام می زید و آرام هم می میرد.

کار مردان روشنی و گرمی است

کار دونان حيله و بی شرمی است^{۳۷}

ایمان آن است که آدمی را گرم و روشن می کند. می جنباند و می شوراند. آنکه نزاع و تعارض می آورد از جنس شیطانیّات است.

ای معاف یفعل الله ما یشاء

بی محابا رو زبان را برگشا

شبان بعد از این تازیانه موسی، پله ها و گام ها فراتر رفت. افزون بر اینکه به

مقام حقیقت رسید، ادب آن مقام شریف را هم دریافت؛ یعنی تفسیر صحیح تجربه قدسی و عرفانی خویش را هم آموخت. به قول حافظ:

دلفریبان نباتی همه زیور بستند
دلبر ماست که با حسن خداداد آمد

شبان با حسن خداداد آمده بود و زیور نبسته بود. مقتضای طبع و عین سیلان وحشی ضمیرش را بر آفتاب افکنده بود. موسی (ع) دید و گفت: این بسیار خیره کننده است، زیور و حجابی بگیر! آرایش کن تا دیگران هم بپسندند و عیب نگیرند. شبان درس خود را گرفت. قدری زیور بست و تصنع آموخت و سخن گفتن به زبان دیگران را فرا گرفت و جریان سیال وحشی ضمیر را مهار کرد!

بند کن چون سیل سیلانی کند
ورنه رسوایی و ویرانی کند

□ □ □

گفت: "ای موسی از آن بگذشته‌ام
من کنون در خون خود آغشته‌ام
من ز سدره منتهی بگذشته‌ام
صد هزاران ساله ز آن سو رفته‌ام

سدره المنتهی درختی است که جبرئیل، پیامبر را در سفر معراج تا آنجا همراهی کرد و از آن پس پیامبر تنها رفت.
محرم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بر دست و بر بازوت باد

ناسوت، یعنی عالم انسانی و لاهوت، یعنی عالم الهی. "محرم ناسوت ما لاهوت باد"؛ یعنی همسایه عالم انسانی ما، عالم ربوبی باد. به تعبیر دیگر، تو چنان کردی که ناسوت من همسایه لاهوت شد. متشکرم و دست و بازویت را می‌بوسم.

□□□

قصه را با رمزها و رازهایش به پایان بردیم. در واپسین سطور این مقال، درس تسامح را یادآور می‌شویم. قصه موسی و شبان، نقد حال ماست. ما مخاطب رازهای شنیدنی و چشم‌گشای این قصه‌ایم. خسران است اگر فرافکنی کنیم. نگوییم شبانی بود و حرف‌های ناسنجیده می‌زد و موسی به او عتاب کرد! همه ما شبانیم! اگر موسی صفتی پیدا شود، در خواهیم یافت که ما هم شبان عامی بیش نیستیم. و کفر می‌گوئیم و دین می‌پنداریم و دیگران را کافر می‌شماریم.

کافی است عالم‌تر و مؤمن‌تری از ما درآید، تا آشکار کند حد کفر و ایمان هر یک کجاست. همه ما نشسته بر سر سفره‌ای واحد هستیم. همه از ساکنان یک کوییم و دیگر چه جای تکبر و تکفیر و چه جای فخر فروشی و چه جای تخطئه دیگران؟، خاصه در عالم دین که اولویت با دل است. همه ما محتاج یک معلمیم که با تازیانه‌مان بنوازد؛ همه ما در حکم آن شبانیم. اگر این نکات را دریابیم بسیاری از مردم را معذور خواهیم داشت و نسبتی دیگر با افراد برقرار خواهیم کرد و کفر و ایمان و کافر و مؤمن چهره دیگری پیدا خواهند کرد و آن طبقه‌بندی خشک و ناتراشیده در باب کافر و مؤمن که در میان ما روان است، رخت بر خواهد بست. تسامح یعنی دیگران را مثل خود دیدن. و لذا هیچ‌کس را به روانی محکوم نکردن و در نقصان و کمال همواره همه را در نیمه راه دیدن. از امروز به بعد، همه ما خود را چوپان حس کنیم و همواره در انتظار موسی مردی به سر بریم تا ما را راست کند. اما هوس موسایی نکنیم که عتاب حق ما را فرا خواهد گرفت و فرو خواهد کوفت.

حمد تو نسبت بدان گر بهتر است
 لیک آن نسبت به حق هم ابتر است
 این قبول ذکر از تو رحمت است
 چون نماز مستحاضه رخصت است
 در سجودت کاش روگردانی
 معنی سبحان ربی دانایی
 کای سجودم چون وجودم ناسزا
 هر بدی را تو نکویی ده جزا

در همین راستا و به همین انگیزه و درد بود که نگارنده، سال‌ها پیش در ضمن منظومه‌ای، موسای کلیم را مخاطب قرار داد که:

موسیا چوپان چوپان توئیم
 ما هم از فرعون کوبان توئیم
 در عتاب صد عنایت مضمّر است
 تلخی کن کز شکر شیرین تر است
 نرم نرمک مان فسون دیوگُشت
 ای کلیم‌الله کم از بانگ درشت؟

دریا و آفتاب در شعر مولوی*

بسم الله الرحمن الرحيم
و صلی الله علی سیدنا محمد و آله اجمعین

وسعت دنیای هنرمندان به وسعت نمادهای آنان است و آدمیان را بیش از زبان، در هنرشان می توان شناخت. آفرینش هنری محصول لحظه های خواب و غفلت میمونی است که بر هنرمند سایه می افکند. و در این مراتب خواب برتر از بیداری است که هنرمندان، با نمادین کردن اشیاء آشنا، هویت مستور خویش را باز می نمایند. واقعیت ها در خواب، چهره دیگری به خود می گیرند و لذا محتاج تأویل اند و هنرشناسان، در مقام تأویل، کاری جز کشف دنیای هنرمند ندارند. می کوشند تا بدانند آفتاب و دریا و ابر و آب و گل و سرشک در آن دنیا، آیا

* تحریر و تکمیل سخنرانی در حوزه هنری، بهمن ماه ۱۳۶۵.

همان‌اند که در این دنیايند. هرچه دنيای هنرمند به دنيای بيرون نزديک‌تر و مانده‌تر باشد، حظّ او از هنر اندک‌تر است، و هرچه از عيّنات فراتر رود، و بر ابعاد و اجزائش افزون‌تر گردد، و رنگ و بانگ و صوت و صورتش دگرگونی بيشتريابد، و هرچه موزونيّت و غنا و انحنای آن متفاوت‌تر باشد، شک نیست که هنري‌تر و متعالی‌تر است. فيلسوفان گفته‌اند که آدميان را توانایی آن نیست که از خود "تصوّري" بنا کنند و معنایی را، بی اخذ و اقتباس از عالم واقع، بر سازند. اما البته، می‌توانند معنایی را از قالب صورتی در آورند و بر آن قالب ديگر بپوشانند. می‌توانند میان دو صورت که نسبتی ندارند نسبتی بيّفکنند. و یا دو معنای يگانه را يگانه کنند. در دنيای جاودانه و فراخ هنرمندان، بسا رشته‌های پیوند که گسسته است و بسا گسل‌ها که پیوسته است. و چه قالب‌های نازک که آبستن چه معانی فربه‌اند. و آنجا: سرها بریده بينی بی جرم و بی جنایت.

اينها همه تخیيل است که گوهر هنر است. اما فقط کاملان‌اند که خاک را زر می‌کنند،^۱ و تنها پيل است که خواب هندوستان را می‌بيند،^۲ و فقط پاکيزه‌جانان‌اند که در آب صاف، ماه و اختر را در طواف می‌بينند.^۳ بلی، هنر،

(۱) کاملی گر خاک گیرد زر شود

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۱۲)

ناقص از زر برد خاکستر شود

(۲) پيل بايد تا چو خسبد او ستان

خواب بيند خطّه هندوستان

خر نبيند هيچ هندستان به خواب

خر ز هندستان نکرده است اغتراب

اُذْکُروا الله کار هر او باش نیست

ارجعی بر پای هر قلاش نیست

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۰۶۷ و ۳۰۶۸ و ۳۰۷۱)

(۳) بر مشوران تا شود اين آب صاف

واندر او بين ماه و اختر در طواف

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۴۸۰)

خواب دیدن است. امّا آنکه به هندوستان گذری و سفری نکرده، کجا خواب آن دیار را خواهد دید؟ و آنکه دل به صحبت کیمیاگری نبسته و از او فنون ساحری و قلب اعیان را نیاموخته، چگونه بر مس صورت زر تواند پوشاند؟ و آنکه آینه جانش به زنگار هزار پلیدی آلوده است، عکس مهر و یان بستان خدا را در دایره تنگ نظر چگونه تواند آورد؟ چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد. تا برق عشقی پشمینه پوشی را نسوزاند،^۴ و تا خال جمال یاری، پوست بی قراری را نشکافد،^۵ و تا وصالی و لقائی و دیدار و پرهیزی کسی را نیفتاده باشد، اندوه نمکین فراق، زخم سینه اش را نخواهد گزید، و در پیاله عکس رخ یار نمی تواند دید.^۶

منوچهری "مرد شراب است و کباب است و رباب است" و در دنیای تنگ او، جز این اسباب لهو و غفلت چیزی نمی گنجد. وی از دنیا به همین قناعت کرده است که با نوای موسیقی شراب بنوشد و کمتر از اسبی نباشد که صفیر می شنود و آب می خورد.^۷ امّا حافظ، طراح و طالب "عالمی نو و آدمی نو"

(۴) برق عشق از خرمن پشمینه پوشی سوخت سوخت

جور شاه کامران گر برگدایی رفت رفت (حافظ)

(۵) چونکه من از خال خوش دم زنم

نطق می خواهد که بشکافد تنم

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۱)

(۶) ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم

ای بی خبر ز لذت شرب مدام ماه

(حافظ)

(۷) ما مرد شرابیم و کبابیم و ربابیم

خوشا که شراب است و کباب است و رباب است

اسبی که صفیرش نرنی می نخورد آب

نه مرد کم از اسب و نه می کمتر از آب است

(منوچهری)

است و هندسه فلکی دیگری را پرداخته و پسندیده است. بی دلیل نیست که یکی در این عالم نمی‌گنجد و دیگری به حظّی اندک از این طبیعت خرسند است. بی دلیل نیست که یکی جز به صنایع لفظی و شیرین کاری‌های صوری نمی‌پردازد و دیگری از دست قافیه و منعله شکایت می‌کند و عقاب‌وار، از این که پر و پایش را به بند سجع و وزن بسته‌اند، آزرده می‌نماید.^۸ هر بی‌اعتنایی، نشان آن است که آدمی به چیزی دیگر در جایی دیگر اعتنا ورزیده است، و هر بی‌مهری، دلیل مهر بستن به محبوبی دیگر است. و هر غفلتی فرزند تنبّهی است نسبت به امری دیگر. دلی را که یاد خدا پر نکند، عشق به طبیعت خواهد آکند و مرغی که آب زلال ندیده است، در آب شور، شعف‌ها نشان خواهد داد. و تا باطنی به کسی روی ننموده باشد، همچنان چنگ در حلقه ظواهر باقی خواهد ماند. آخر خواب را وقتی تأویل می‌کنند که به عالم بیداری رسیده باشند. و نماد را وقتی دالّ می‌خوانند که مدلولی در میان باشد. این جهان، مثال عالمی دیگر است، به شرط آنکه آدمی در عالمی دیگر زیسته باشد، و خبر از حقائق برتر می‌دهد، به شرط آنکه آدمی بدان حقائق نگریسته باشد و تداعی معانی دیگر می‌کند، اگر آن معانی دیگر بر آدمی مکشوف افتاده باشد. هنر، خود "عالمی" دیگر است و آنکه عالمی دیگر ندارد هنر ندارد. و اگر جدّی می‌نماید و تعبّی می‌برد و نقشی می‌نگارد و سجعی می‌پردازد و خاطری را می‌رباید، باری بر آن نام "مهارت" باید نهاد نه نام "هنرورزی" و آفرین از آن آن است که بدیع آفرین

(۸) رستم از این بیت و غزل، ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا

قافیه و مغلطه را، گو همه سیلاب ببر

پوست بود، پوست بود، درخور مغز شعرا

(دیوان کبیر، غزل ۳۸)

است.

سه شاعر هنرمند بزرگ فرهنگ مان را می توانیم با سه قالب خام و ناتراشیده از یکدیگر جدا کنیم. سعدی را می شناسیم با حلاوت تمامی که در سخن اوست و مهارتی که در به کار گرفتن الفاظ دارد و کوشش آگاهانه و متعمّدانه وی تا ذهن مخاطب را به مقراض تناقض بگزد و او را به دغدغه و تأمل افکند، و بن بست هایی نظری و عملی را در پیش او بنهد و یا نسبت های نامتقارن را بر او آشکار کند و از این راه، او را تکان دهد و التفاتش را به خود معطوف کند، شیرینی کلام را با تلخی تناقض بیامیزد و اثری ماندنی از خود به جای بگذارد. حافظ را می شناسیم. با خداوندی او بر صنعت خطیر ایهام و مراعات النظر و به کار گرفتن عبارات و واژه های چندپهلوی، و به تردید افکندن مستمع، و روان کردن او در دهلیز تو بر توی معانی، به استشمام روایح بطن در بطن معارف. و فراخواندن زوایای ضمیر مخاطب، برای گشودن اسرار مراعات النظر.

و مولوی را می شناسیم با ذخیره تصاویر بی پایان وی و قدرت تصویرگری بی مانند او. که از حقیرترین و آشنا ترین امور، نفیس ترین و ناشنیده ترین درس ها را می گیرد و بر این جهان ملال آور و پرتشابه و تکرار پذیر مشهود، جامه ای بدیع و شریف از طراوت و قداست می پوشاند. و آن نو شوندگی و فرح مستمرّ که در ضمیر اوست. دنیای کهنه غمزده را نیز صفت تازگی و تطوّر می بخشد.

سعدی مهارتی شگرف دارد در اظهار یک آرزو، و نشان دادن برنیامدنی بودن آن، در ذکر یک مدّعا، و باز نمودن صحّت آن به شرط وارونه کردن آن، و بیان یک نسبت، که از دو طرف، یکسان نمی نمایند. و این موارد آن قدر در شعر سعدی هست که نمی توان آن را بر تفنّن ها و تذوّق های گسسته و ناآزموده حمل نمود.

در سراسر گلستان و بوستان و غزلیات، از این نقض آوری‌ها و وارونه‌نمایی‌ها بسیار است:

درویشی را پرسیدند دلت چه خواهد گفت آنکه دلم هیچ نخواهد.

و:

یک بر سر شاخ و بن می‌برید
خداوند بستان نگه کرد و دید...

بر سر شاخ نشستن و بُن شاخ را بریدن، به کارِ بریدن و بلکه به حیات بُرنده خاتمه می‌دهد. یعنی منافاتی است میان بریدن و بُن شاخ بریدن.
گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم
چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی

و در همین مضمون:

چه شکایت از فراق که نداشتم ولیکن
تو چو روی باز کردی درِ ماجرا بیستی

یعنی گفتن شکایت و غم دل با محبوب کاری است نشدنی. چون همین که در محضر او می‌نشینم، می‌بینم همه غم‌ها فراموش شده است. و نیز سه دشواری عملی بزرگ سعدی در نوشتن اشعار که سؤمی کار را به وضعی ناممکن می‌کشد:

الف -

ز دست گریه کتابت نمی‌توانم کرد
که می‌نویسم و در حال می‌شود مغسول

ب -

من دگر شعر نخواهم که نویسم که مگس
زحمت می دهد از بس که سخن شیرین است

ج -

ضرورت است که روزی بسوزد این اوراق
که تاب آتش سعدی نیاورد اقلام

□□□

گر تو خواهی که یکی را سخن تلخ بگویی
سخن تلخ نباشد چو بر آید به زبانت

یعنی برای تو سخن تلخ گفتن محال است. چرا که هر تلخی بر زبان تو
شیرین می شود.

آن دوست که عهد دوستداری بشکست
می رفت و منش گرفته دامن در دست
می گفت که بعد از این به خوابم بینی
پنداشت که بعد از او مرا خوابی هست

□□□

گفته بودی قیامت بینند
این گروهی مسحّ سودایی
وین چنین روی دلستان که تورا است
خود قیامت بود که بسنمایی

تو دیدن خود را به قیامت وعده داده ای. امّا دیدن تو خود قیامت است. لذا
ظهور قیامت را به ظهور قیامت منوط کرده ای. و این یک دور باطل و مصرّح

منطقی است!

خیال روی کسی در سر است هر کس را
مرا خیال کسی کز خیال بیرون است

□□□

گفتی ز خاک بیشترند اهل عشق من
از خاک بیشتر نه که از خاک کمتریم
ما با توایم و با تو نه‌ایم، اینت بلعجب
در حلقه‌ایم با تو و چون حلقه بر دریم

و از نسبت‌های نامتقارن:

مرا به عاشقی و دوست را به معشوقی
چه نسبت است؟ بگویند قاتل و مقتول

□□□

تو نظیر من بجویی و بدیل من بیایی
عوض تو من نیابم که به هیچ‌کس نمانی

□□□

چنانست دوست می‌دارم که گر روزی فراق افتد
تو صبر از من توانی کرد و من صبر از تو نتوانم

و از نمونه‌های وارون‌گری:

نسبت عاشق به غفلت می‌کنند
وانکه معشوقی ندارد غافل است
گر بمیرد طالبی در بند دوست
سهل باشد، زندگانی مشکل است

می‌رسیم به حافظ که مردم چشمش به خون آلوده است و رشته صبرش به مقراض غم بریده:

مردم چشم به خون آلوده شد
در کجا این ظلم با انسان کنند

که می‌دانیم انسان به دو معنی است (درست مانند مردم): آدم و مردمک چشم. و نیز:

در عین گوشه‌گیری بودم چو چشم مست
واکنون شدم به مستان چون ابروی تو مایل

عین گوشه‌گیری یعنی کمال انزوا. اما گوشه‌گیری به معنی کشیده و بادامی بودن چشم (= عین) نیز هست. و تمایل به مستان ضمناً انحناء ابروی چشم مست را نیز باز می‌نماید.

اشک من رنگ شفق یافت ز بی مهری یار
طالع بی‌شفقت بین که در این کار چه کرد

شفق و شفقت تجنیس لفظی دارند. و بی‌مهری به معنی غروب خورشید هم هست و لذا با طالع که به معنی خورشید طلوع‌کننده است طباق و تضاد دارد... چشم جادوی تو خود عین سواد سحر است لیکن این هست که این نسخه سقیم افتاده است

سَحَر با سحر (به معنی جادو) تجنیس دارد. و عین و چشم نیز. عین به معنی متن اصلی و سواد به معنی نسخه بدل هم هست. نسخه سقیم به معنی نسخه دارو برای بیمار و به معنی متن مغلوط هم هست و تو خود از این مجمل حدیث مفصل

بخوان و بین که در این بیت، اعجاز حافظی تا چه پایه رسید است.^۹
 اینهمه میناگری و ساحری و بدیع کاری و مشاطگی که در قلم این دو هنرمند
 بزرگ است، به کار آراستن چند صورت معدود آمده است: غم، ابرو،
 سرشک، چشم، سرو، می، حسن، عشق، فراق، وصال، و... یعنی زبان این دو
 بزرگ، بیش از هر چیز احوال درون را، به مدد آرایش های مفتون کننده لفظی، و
 به کمک صنایع بدیع هنری، و به مقراض تناقض و اعجاز ایهام، پیش چشم
 مخاطب می آورد و در دل مستمع می نشاند. لیکن عنصرهایی از جهان بیرون،
 که موم وار، ماده صورت های چالاک ضمیر شده باشند در آنها کم دیده
 می شود. آب و باران و خورشید و دریا و خاک و آتش و برگ و گل و خاک و
 باد، در جهان این هنرمندان، همان اند که در جهان دیگران نه جامه نوی بر تن
 آنهاست و نه کلاه تازه ای بر سر آنها. خورشید حافظ، همان خورشید است که بر
 سر امیر مبارزالدین هم می تابید، و دریای سعدی همان دریاست که خان مغول
 از آن می گذشت. در و دیوار جهان، رنگ دیگری ندارد و بر دهان حوادث
 بانگ تازه ای نیست. بانگ ها و رنگ های کهن، باز هم چشم را پر می کنند. بلی،
 گاهی دریا، پیش اشک چشم عاشق حقیر می نماید و یا خورشید پیش خال رخ
 معشوق خجل می گردد و یا آفتاب از سایه در محبوب، کم می آورد و یا خال
 روی یار، از خورشید آسمان سبق می برد و یا شام عاشق چندان طولانی می شود

(۹) حافظ هم گاه به صنعت واژگون گویی و تعجب آفرینی و نقض پردازی روی آورده است. مثلاً
 آنجا که می گوید:

این نکته عجب شنو از بخت واژگون
 ما را بکشت یار به انفاس عیسوی
 با که این نکته توان گفت که آن سنگین دل
 کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست
 یا رب به که بتوان گفت این نکته که در عالم
 رخساره به کس ننمود آن شاهد هرجایی

که از بر آمدن آفتاب نو مید می گردد. اما اینها کجا و خزانه تصویر بی پایان مولانا کجا که دریا را مجسمه بخشدگی، کرم، فسادناپذیری، شویندگی، هیبت، خاموشی، وسعت، رازدانی و رازداری، بساطت، لاابالیگری، مکاری، خُرد در هم شکستن و محو کردن، شجاعت، گستاخی، پایان‌ناپذیری، مبدئیت، غائیت، و... می‌یابد و خورشید را نیز مبدأ و مظهر هدایت و سخاوت و دلالت بر نفس و بساطت و بیدارگری و افسردگی سوزی و تیغ‌کشی و چشم‌نوازی و غذا بخشی به چشم‌صفتان، و سخن گفتن به زبان نور و روح‌صفتی و لعل‌پروری می‌بیند.

در تمام دیوان حافظ مجموع الفاظ بحر و خورشید و دریا و آفتاب شاید بیش از هفتاد بار نیامده باشد. به حافظه‌تان رجوع کنید تا چند نمونه از دریا و خورشید حافظ را به یاد آورید.

ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم
یک ساعت بگنجان در سایه عنایت

□□□

گرچه گرد آلود فقرم شرم باد از هم‌تم
گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم

□□□

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد

□□□

هر شب‌نمی در این ره صد بحر آتشین است
دردا که این معما شرح و بیان ندارد

□□□

گر روی پاک و مجرّد چو مسیحا به فلک
از فروغ تو به خورشید رسد صد پرتو

□□□

دیده دریا کنم و صبر به صحرا فکنم
واندرین کار دل خویش به دریا فکنم

□□□

دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف
ای خضر پی خجسته مدد کن به همّت

□□□

چو آفتاب می از مشرق پیاله برآید
ز باغ عارض ساقی هزار لاله برآید

□□□

هرچند غرق بحر گناهم ز صد جهت
تا آشنای عشق شدم اهل رحمت

□□□

خورشید چو آن خال سیه دید به دل گفت
ای کاش که من بودمی آن بنده مقبل

□□□

جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست
ماه و خورشید هم این آینه می گردانند

□□□

آسمان کشتی ارباب هنر می شکند
تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم...

فلک را این همه تمکین نباشد
فروغ مهر و مه چندین نباشد

□□□

ببند یک نفس ای آسمان دریچه صبح
بر آفتاب، که امشب خوش است با قمرم

□□□

سعدی ادب آن است که در حضرت خورشید
گوئیم که ما خود شب تاریک ندیدیم

□□□

تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد
دگران روند و آیند و تو همچنان که هستی

□□□

سر آن ندارد امشب که برآید آفتابی
چه خیال‌ها گذر کرد و گذر نکرد خوابی

□□□

تعالی الله چه روی است آن که گویی آفتابستی
وگر مه را حیا بودی ز شرمش در نقابستی

□□□

عیب جویانم نصیحت می‌کنند
خشت بر دریا زدن بی حاصل است

□□□

دریای عشق را به حقیقت کنار نیست
ور هست پیش اهل حقیقت کنار اوست

□□□

بر آب دیده سعدی گرت گذار افتد
تو را نخست ببايد شناوري آموخت

□□□

جهان به تیغ بلاغت گرفته‌ای سعدی
سپاس دار که جز فیض آسمانی نیست
بدین صفت که در آفاق صیت شعر تو رفت
نرفت دجله که آبش بدین روانی نیست

می بینید که همان دریا و خورشید مأنوس اند. صفت و چهره تازه‌ای به خود نگرفته‌اند و ماده صورت جدیدی نشده‌اند، و دلالت بر مدلول دیگری نمی‌کنند و آدمی را با خود به دیارها و یارهای دیگر نمی‌رسانند. اما مولانا بیش از هزار بار کلمه "آب" و به همین مقدار الفاظ بحر و دریا و خورشید و شمس و آفتاب را در سراسر مثنوی به کار برده است. و همین کثرت استعمال، شدت تعلق خاطر و عنایت آن روح بزرگ را به این مظاهر بخشندگی و درخشندگی و سوزندگی و شویندگی و صلابت و بساطت، آفتابی می‌کند. مگر جانی چون جلال‌الدین می‌تواند دریا را با آنهمه وسعت و عظمت بنگرد، و آنهمه کشتی‌ها را که در آن خرد شکسته است، و آنهمه جان‌ها را که در او بر باد رفته است و آن همه گوهرها را که در سینه دارد و آن کف‌ها که بر لب می‌آورد، و آن بی‌اعتنائی عظیم و حیرت‌آور که به مال و جان آدمیان می‌ورزد، و آن ظرفیت فراخ و هاضمه توانا که لاابالی‌وار همه چیز را در کام می‌کشد و خم بر ابرو نمی‌آورد، و آن قبله‌صفتی را، که همه جوی‌ها و رودها بدو رو می‌آورند، ببیند و خود، بحر نشود و عقل و جان را فدای بحر نکند، و چون بطآن در آن نراند؟^{۱۰} و مگر

آفتاب منشی چون او می تواند اشراق و الهام و جان بخشی و نورپاشی و هدایت گری و بلندی و ظلمت سوزی و سخاوت و بی توقّعی خورشید را شاهد باشد و غلام آفتاب نشود و از آفتاب نگوید؟^{۱۱}

مولوی خود گاه دریا بود و گاه خورشید. و این بحر نور و شمس ظهور، کجا می توانست شمس و بحر را ببیند و به یاد آن نورخواری ها و با شمس نشستن ها و جرعه های ظهور گرفتن ها نیفتد؟ آنکه در خطاب به محبوب می گفت، نه آیا در سرّ سرّ خطاب به خود او بود که:

گاه خورشیدی و گاه دریا شوی
گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
ای فزون از وهم ها وز بیش بیش^{۱۲}

او در مثنوی دریا صفت است و در دیوان کبیر خورشید منش. و به همین سبب آن گوهرها که دریای مثنوی در خود نهان کرده و خموش نشسته و یا حمیل السّترگویان، دم فرو برده است، در دیوان کبیر بر آفتاب افتاده است.

انسان مستی همچون مولوی در مثنوی مراعات ادب می کرد، یعنی آن شورش ها و جوشش های مستانه خود را به آب آداب تأدیب می کرد و فرو

→ خون بهای عقل و جان این بحر داد
تا که پایم می رود رانم در او
چون نماند پا چو بطنم در او
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۹-۱۳۶۰)

(۱۱) چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم
نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
(دیوان کبیر، غزل ۱۶۲۱)

(۱۲) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۵۴ و ۵۵.

می‌نشانند و حالت مدرّسی را به خود می‌گرفت که دیگران را تعلیم می‌داد و سعی می‌کرد جمع صورت و معنا کند و بر اندام آشوب‌های درونی خود جامه‌ای از الفاظ موزون بپوشاند و اندیشه شورانگیز خود را در قالب یک کتاب مکتبی و درسی عرضه بدارد. البته او گاه‌گاه در مثنوی هم این زنجیر را پاره می‌کرد و به تعبیر خود فیلس یاد هندوستان می‌نمود و همه آنچه را که به تصنع و تکلف بر خود الزام کرده بود کنار می‌نهاد و برای مدت کوتاهی فارغ از همه چیز، آن مستی‌ها و شورها را بیرون می‌افکند. ولی این موارد استثنائی و نادر است. امّا، در دیوان کبیر چنین التزامی مطلقاً دیده نمی‌شود. در آنجا او خورشیدوار، درون‌مایه ضمیر خود را با روشنی و خیره‌کنندگی کامل عرضه داشته است. تعالیم بلند او یک‌جا از جنس "آب‌های نورآلود" و جای دیگر از جنس "نورهای آب‌آلود" است.

باری:

پیل باید تا چو خسپد او ستان
 خواب بیند خطّه هندوستان
 خر نبیند هیچ هندستان به خواب
 خر ز هندستان نکرده است اغتراب
 اذکروا الله کار هر اوباش نیست
 ارجعی بر پای هر قلاش نیست^{۱۳}

هر کسی خواب خداوند را نمی‌بیند، این احوال از آن کسی است که قبلاً اهل وصال بوده و پس از وصال دچار فراقی شده باشد. در این فراق است که شخص خواب آن وصال را می‌بیند. عارفان هنرمندند و هنرمندان خواب می‌بینند. اگر

(۱۳) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۰۶۷ و ۳۰۶۸ و ۳۰۷۱.

هنرمندی سری به هندوستان معنا نزده باشد و روزی روزگاری از آن خطّه گذری نکرده باشد، در خواب هم آن هندوستان را نخواهد دید، آن که مولوی می‌گفت: "از جدایی‌ها حکایت می‌کند"، شرح حال همه هنرمندانی است که در دوران فراق خواب روزگار وصال را می‌بینند. و "خواب دیدن" در اینجا چیزی جز "آفرینش بکر هنری" نیست. هنرمند وقتی به عالم بیرون نظر می‌کند، در هر چیز معنای تازه‌ای می‌یابد و آن را نماد حقیقتی از حقائق مکشوف شده بر خود می‌کند. و وسعت و عمق این معانی به وسعت عالم هنرمند باز می‌گردد. مولوی خود در مثنوی همین معنا را برای ما باز می‌کند و در میان داستان "محمود و ایاز" به قول خودش، فیلس یاد هندوستان می‌کند:

قَصَّة محمود و اوصاف ایاز
چون شدم دیوانه رفت اکنون ز ساز
زانکه پیلَم دید هندُستان به خواب
از خراج او مید بُر، ده شد خراب
کَیْفَ یَأْتِی النَّظْمُ لِی وَالْقَافِیَه
بَعْدَ مَا ضَاعَتْ أُصُولُ الْعَافِیَه^{۱۴}

و آشکار می‌کند که دوباره آرزوی وصال و آن "حال‌های خوش صحبت" بر جان او چیره شده است:

ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی
ماندم از قصّه تو قصّه من بگوی
بس فسانه عشق تو خواندم به جان
تو مرا کافسانه گشتستم بخوان

خود تو می‌خوانی نه من ای مقتدا
 من گه طورم تو موسی وین صدا
 ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است
 این چه سودا و پریشان گفتن است
 چونکه مغز من ز عقل و هُش تهی است
 پس گناه من در این تخلیط چیست
 نه، گناه او راست که عَقلم ببرد
 عقل جمله عاشقان پیشش بمُرد
 يَا مُجِيرَ الْعَقْلِ فَتَانَ الْحِجَى
 مَا سَوَاكَ لِلْعُقُولِ مُرْتَجَى^{۱۵}

اکنون می‌توانیم به دنیای درونی مولانا وارد شویم، یعنی به دنیایی که در آن "آفتاب" و "دریا" معناهای نمادین تازه یافته‌اند. اگر مورّخانه به مسأله نظر کنیم، شاید بتوانیم بگوییم که تعلق خاطر مولوی با خورشید، محصول آشنایی ناگهانی اوست با شمس تبریزی، و سفر او با پدرش به عراق و سپس حج از طریق دریا، مولّد توجه او به آب و دریا. ولی پرونده این موضوع به همین جا نه مختومه می‌شود و نه لزوماً آغاز می‌شود. مسأله بسی فراتر و فراخ‌تر از این است و باید آن را در همان وسعت و رفعتش ملاحظه کرد. درست است که مولوی به محض شنیدن یا آوردن نام "شمس" یعنی نام همین خورشید طالع در آسمان، به یاد شمس تبریزی می‌افتاد و نطقش باز می‌شد، ابتدا می‌گفت:

مشرق خورشید بُرج قیرگون
 آفتاب ما ز مشرق‌ها برون^{۱۶}

(۱۵) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸۹۶-۱۸۹۸ و ۱۹۰۸-۱۹۱۱.

(۱۶) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۰۸.

و سپس گرد شمس می‌گشت:

باز گرد شمس می‌گردم عجب
هم ز فرّ شمس باشد این سبب
شمس باشد بر سبب‌ها مُطَّلَع
هم از او حبل سبب‌ها منقطع
صد هزاران بار ببریدم امید
از کی از شمس، این شما باور کنید؟
تو مرا باور مکن کز آفتاب
صبر دارم من و یا ماهی ز آب
ور شوم نومید، نومیدی من
عین صنع آفتاب است ای حسن
ما ز عشق شمس دین بی ناخیم
ورنه ما آن کور را بینا کنیم^{۱۷}

یا ابتدا می‌گفت:

آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد
شمس، هر دم نورِ جانی می‌دهد^{۱۸}

و سپس می‌گفت:

(۱۷) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۱۱۱-۱۱۱۵ و ۱۱۲۳.

(۱۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۶-۱۱۷.

چون حدیث روی شمس الدین رسید
شمس چارم آسمان سر در کشید
واجب آید چونکه آمد نام او
شرح کردن رمزی از انعام او...^{۱۹}

لکن درباره "بحر" چه باید گفت چون آنجا حتی این تداعی لفظی هم وجود ندارد. لذا راه حلّ مسأله را در جای دیگری باید جست. در عرفان نظری چنان که می‌دانید آب را نماد وجود می‌دانند و حتی در تفسیر این آیه که "کان عرشه علی الماء"^{۲۰} می‌گویند، این "ماء" همان "وجود منبسط" است که همه عالم را فرا گرفته است و به تعبیر حکیمان وجود لابشرطی است که با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض و... این از تعلیمات و تأویلات محی الدین ابن عربی است و به احتمال بسیار مولوی آن را می‌دانسته و پذیرفته بوده و لذا جهان را و خدا را همچون دریایی بزرگ و موجودات را به منزله قطره‌هایی از این دریا می‌دیده است. لکن با اینهمه چه در تصویرپردازی آب و چه خورشید، آنچه در مثنوی و دیوان کبیر آمده بیش از هر جا، وام‌دار شخصیت و توانایی فکری و هنری خود مولوی می‌باشد.

در چشم مولوی مهم‌ترین خصوصیت دریا عبارت است از "لا ابالیگری". به خاطر داشته باشیم که مولوی گرچه از نهنگانی است که در حوضچه‌های فرق و مذاهب نمی‌گنجند. لکن نمی‌توان انکار کرد که در تعلیمات اشاعره به چشم قبول می‌نگریسته است. در اندیشه اشعریان بر جباریت و اقتدار خداوند بیش از دیگر صفات او تأکید می‌رود؛ اینکه انسان‌ها در برابر خداوند هیچند و بر او

(۱۹) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۳ و ۱۲۴.

(۲۰) سوره هود، آیه ۷.

هیچ حقی ندارند و هر کاری از خداوند رواست و شرور، مقتضای قدرت‌نمایی اویند؛ یا به تعبیر قرآنی، او "لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ"^{۲۱}، است. در کلمات اشاعره موج می‌زند، و به همین دلیل عارف خائفی چون غزالی تمام عمر در برابر خداوند بر خود می‌لرزد که مبادا با همه طاعتش، خداوند او را به جهنم ببرد. او به هیچ وجه این تصمیم و عمل را بد یا بعید نمی‌شمرد و گرچه از سوء عاقبت خائف بود، نیک می‌دانست که در برابر چنان خدایی خوف هم کارساز نیست. مولوی اما تلاش می‌کرد این مسأله را در یک پیوند عاشقانه حل کند و انسان‌ها را با رهانیدن از ترس، وارد مقام عاشقی کند:

زاهد با ترس می‌تازد به پا
عاشقان پرّان‌تر از برق و هوا
عشق وصف ایزد است اما که خوف
وصف بنده مبتلای فرج و جوف^{۲۲}

این تعبیرات، گویی تعریض مستقیم به غزالی است که مولوی او را یک زاهد با ترس خوانده است. مولوی به چنین انسانی راه عاشق شدن را نشان می‌دهد و می‌گوید در عاشقی همه این ترس‌ها و خوف‌ها و دغدغه‌ها فرو خواهد ریخت و زندگی در کمال شادکامی و سکینه سپری خواهد شد و بهشت آخرت هم چیزی غیر از این نیست زیرا آخرت دنباله همین دنیا است. باری آموزه اشعری خدای جبار و لاابالیگری و بی‌پروایی او در کلمات مولانا، جایگاه خود را دارد:

ای رفیقان راه‌ها را بست یار
آهوی لنگیم و او شیر شکار

(۲۱) سورة انبیاء، آیه ۲۳.

(۲۲) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۹۲ و ۲۱۸۵.

جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای
در کف شیر نری خون‌خواره‌ای^{۲۳}

این "شیر نر خون‌خواره‌ای" که به خونخوارگی او باید رضایت داد و تسلیم شد همان محبوب لاابالی لایزالی است و تعبیر "لاابالی" مأخوذ از حدیثی قدسی است که غزالی در احیاء علوم‌الدین آورده است:

هولاء فی الجنة و لاابالی و هولاء فی النار و لاابالی.

لاابالی‌گری یعنی بی‌پروایی اخلاقی و ادبی، در مدارج عالی سلوک، نصیب بنده خداوند هم می‌شود. مگر نه این است که بنده تشبه به حق می‌کند و هر چه بیشتر به او تقرب می‌یابد، خداگونه‌تر می‌شود؟ بی‌ادبی عاشق، همان لاابالی‌گری اوست:

نبض عاشق بی ادب برمی‌جهد
خویش را در کفّه شه می‌نهد
بی ادب‌تر نیست کس زو در جهان
با ادب‌تر نیست کس زو در نهان...^{۲۴}

این دریای لاابالی از یک سو خوفناک است و از سوی دیگر محبوب است؛ از یک طرف مولانا را می‌ترساند از طرفی او را مجذوب می‌کند:

گرچه صد چون من ندارد تابِ بحر
لیک می‌نشکیم از غرقابِ بحر

(۲۳) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۷۶ - ۵۷۷.

(۲۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۷۸ - ۳۶۷۹.

جان و عقل من فدای بحر باد
خون بهای عقل و جان این بحر داد
تا که پایم می رود رانم در او
چون نماند پا چو بَطَّانم در او^{۲۵}

اما از آن طرف:

هل سباحه را را رها کن کبر و کین
نیست جیجون، نیست جو، دریاست این
وانگهان دریای ژرف بی پناه
در رُباید هفت دریا را چو کاه^{۲۶}

دریا لاابالی است چون کشتی ها را خرد می شکند، آدمیان را در ظلمات بی رحم
خود غرقه می کند، جان ها را به عزا و عذاب می نشاند و خم به ابرو نمی آورد. اما
دوست داشتنی هم هست چون اهل کرم و گهر و مطراست:

ای چو بحر از بهر نزدیکان گهر
داده و تحفه، سوی دوران مطر
پشت ما گرم از تو بود ای آفتاب
رونق هر قصر و گنج هر خراب
ای دلت پیوسته با دریای غیب
ای به قاف مکرمت عنقای غیب...^{۲۷}

می رسیم به تصویر بعدی مولوی از دریا (و خورشید) و آن کرم و

(۲۵) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۸-۱۳۶۰.

(۲۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۳-۱۴۰۴.

(۲۷) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۲۶۶ و ۳۲۶۷ و ۳۲۶۹.

"بخشندگی" آنهاست؛ اینکه هر دو سخاوتمندانه و بدون توقع هیچ‌گونه مزد و منتی بر همه می‌پاشند و می‌بخشند. برای آنها فرقی نمی‌کند که با پاک سروکار دارند یا نجس، بلکه بیش از آن که طالب پاکان باشند، طالب نجس‌ها هستند، یعنی بخشندگی‌شان بیشتر در شویندگی و سوزندگی تجلی می‌کند؛ بدون آنکه خود پلید و نجس شوند:

کی شود دریا ز پوز سگ نجس؟

کی شود خورشید از پُف منظمس^{۲۸}

□□□

نور خورشید اربیفند بر حدث

او همان نور است، پذیرد خبث^{۲۹}

□□□

تو مرا گویی که از بهر ثواب

غسل ناکرده مرو در حوض آب

از برون حوض غیر خاک نیست

هر که او در حوض ناید پاک نیست

گر نباشد آب‌ها را این کرم

کو پذیرد مر خبث را دم به دم

وای بر مشتاق و بر اومید او

حسرتا بر حسرت جاوید او

آب دارد صد کرم صد احتشام

که پلیدان را پذیرد والسلام^{۳۰}

(۲۸) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۷۹.

(۲۹) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۴۲۰.

(۳۰) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۱۹۷-۱۲۰۱.

می‌گویی رعایت زلالی و پاکی و صفای آب را بکن، تو که پلیدی نباید در آب بروی؟ اگر من نروم، چه کسی برود؟ این از حسرت‌های جاودانه عارفانه است که مولوی به زیباترین و سوزان‌ترین وجهی بیان می‌کند.

وای بر مشتاق و بر اوّمد او
حسرتا بر حسرت جاوید او
آب دارد صد کرم صد احتشام
که پلیدان را پذیرد والسّلام^{۳۱}

مولوی به چرخهٔ آب در این عالم ظاهراً خوب توجه داشته است؛ که آب دریا بخار می‌شود و بخار به آسمان می‌رود، ابر می‌شود، ابرها باران می‌شوند و می‌بارند و دریاها و جوی‌ها و سیل‌ها پدید می‌آورند و صفا و طراوت به زمین می‌بخشند و پلیدی‌ها را می‌شویند و... لکن کار به اینجا تمام نمی‌شود؛ وقتی که شستند، خودشان پلید می‌شوند، حال آب دیگری لازم است که این آب‌های پلید را بشوید. لذا هم آب داریم، هم آبِ آب. همچنانکه هم نور داریم هم نور نور، هم جان داریم هم جانِ جان. فقه و فقه فقه و قس علیهذا. بشنوید.

آب چون پیگار کرد و شد نجس
تا چنان شد کآب را رد کرد حس
حق ببردش باز در بحر صواب
تا بشُستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آمد او دامن کشان
هی کجا بودی به دریای خوشان
من نجس زینجا شدم پاک آمدم
بستم خلعت سوی خاک آمدم

هین بیایید ای پلیدان سوی من
 که گرفت از خوی یزدان خوی من
 خود غرض زین آب جان اولیاست
 کو غسول تیرگی‌های شماس^{۳۲}

می‌بینید که آب در اینجا، جان اولیاست که هم لاابالی‌اند و با پلیدان می‌جوشند
 که:

بحر قلزم را ز مرداری چه باک^{۳۳}

و هم بخشنده‌اند و کریم، که جان و صفای ابد به معاشران خود می‌بخشند. آنها
 آبِ آب‌اند. و بحقیقت آن معنای نمادین که مولانا در آب، دریا، خورشید، و
 غیره می‌دیده است با همین تعبیرها ادا می‌شود: دریای دریا، خورشید
 خورشید، و امثال آن:

ای تو در کشتی تن رفته به خواب
 آب را دیدی نگر در آب آب
 آب را آبی است کو می‌راندش
 روح را روحی است کو می‌خواندش^{۳۴}

یا در مورد نور:

این قدر خود درس شاگردان ماست
 کرّ و فرّ ملحمه ما تا کجاست

(۳۲) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۰-۲۰۴ و ۲۲۱.

(۳۳) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۳۱۳.

(۳۴) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۷۳-۱۲۷۴.

تا کجا آنجا که جا را راه نیست
جز سَنَابِرِقِ مَهِ اللَّهِ نیست
از همه اوهام و تصویرات دور
نور نور نور نور نور نور...^{۳۵}

بالا تر از این، "مگاری" دریاست. مکاری دریا هم برای مولوی نشانه
"دارالغرور" بودن دنیا است؛ در این دنیا همه چیز وارونه می‌نماید و لذا خداوند
آن را دارالغرور خوانده است یعنی خانه مگاری و فریبکاری:
گر نبودی عکس آن سَر و سُرو
پس نخواندی ایزدش دارالغرور^{۳۶}

این دنیا دارالغرور است، چون ظاهری دارد و باطنی، و ظاهرش باطنش را
پوشانده است. بهترین مثال برای این حالت دریاست؛ همان که خداوند فرمود:
أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا.^{۳۷}
خداوند از آسمان آبی نازل کرد که در رودخانه‌ها روان شد و بر این آب،
کف بلندی پدید آمد.

مگاری دریا همین است که کف بلند روی آن، آب زیر آن را می‌پوشاند.
انسان‌ها فریفته کف می‌شوند و از خود آب غافل می‌مانند؛ یا کف را می‌بینند و
آن را قائم به خود می‌پندارند نه متکی بر آب:

(۳۵) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۱۴۴-۲۱۴۶.

(۳۶) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۳۶۵.

(۳۷) سورة رعد، آیه ۱۷.

جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب
 کف همی‌بینی و دریا نه، عجب
 ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم
 تیره چشمیم و در آب روشنیم
 ای تو در کشتی تن رفته به خواب
 آب را دیدی، نگر در آب آب^{۳۸}

شرط عارفی در گذشتن از کف‌ها و رسیدن به آب است:
 کف دریاست صورت‌های عالم
 ز کف بگذر اگر اهل صفایی^{۳۹}

کف آلود بودن آب دریا، در عین حال علامت آن است که در این جهان چیز
 خالص یافت نمی‌شود و آب شور و آب شیرین با هم مخلوط‌اند:
 رگ رگ است این آب شیرین و آب شور
 در خلاق می‌رود تا نفخ صور^{۴۰}

دیدن حقیقت، و دریدن پرده فریب چیزی نیست که از یاد عارف برود لذا
 تکرار و تذکارش ضروری است:

بحر را پوشید و کف کرد آشکار
 باد را پوشید و بنمودت غبار

(۳۸) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۷۱-۱۲۷۳.

(۳۹) دیوان کبیر، غزل ۲۷۰۷.

(۴۰) مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۴۹.

نیست را بنمود هست و محتشم
 هست را بنمود بر شکل عدم
 نفی را اثبات می‌پنداشتیم
 دیده معدوم‌بینی داشتیم
 آفرین ای اوستاد سحر باف
 که نمودی معرضان را درد صاف^{۴۱}

□□□

بحر مگّار است بنموده کفی
 دوزخ است از مکر بنموده تفی^{۴۲}

□□□

چشم دریا دیگرست و کف دگر
 کف بهل وز دیده دریا نگر^{۴۳}

دریا علاوه بر هیبت و عظمتی که دارد (که رمزی است از هیبت و عظمت وجود)، علاوه بر شویندگی و بخشنندگی که دارد، الهام‌بخش یک درس اخلاقی هم هست و آن درس خموشی است؛ خموشی در عین رازدانی:

خامشی بحر است و گفتن همچو جو
 بحر می‌جوید تو را، جو را مجو
 از اشارت‌های دریا سر متاب
 ختم کن واللّه اعلم بالصّواب^{۴۴}

(۴۱) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۰۲۷ و ۱۰۲۶ و ۱۰۳۲ و ۱۰۳۶.

(۴۲) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۲۹۲.

(۴۳) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۷۰.

(۴۴) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۰۶۱-۲۰۶۲.

یکی از اشارت‌های دریا، همین خموشی است. دریا در عین اینکه مقصد و
 منتهای رودهای خروشان است، در عین وسعت و عظمت‌اش و در عین اینکه
 گوه‌رهای فراوان در درون اوست، سخن نمی‌گوید و دم برنمی‌آورد و
 خروش‌ها را فرو می‌خورد و در خود محو می‌کند. رمز هیبتش نیز در همین
 است. با همه عمق و ثروتی که دارد، میل به اظهار آن ثروت و ژرفا ندارد؛ تنها
 برای کسانی که غرقه او و فانی در او می‌شوند پاره‌ای از اسرار خود را آشکار
 می‌کند. در دفتر ششم، در داستان شهزادگانی که به طلب محبوب رفتند و هر
 یک به سرنوشتی مبتلا شدند، سرنوشت برادر سوم چنین بود:

صورت معشوق زو شد در نهفت
 رفت و شد با معنی معشوق جفت
 گفت لبّش گر ز شعر و شُشتر است
 اعتناق بی‌حجابش خوش‌تر است
 من شدم عریان ز تن او از خیال
 می‌خرامم در نهایت الوصال
 این مباحث تا بدینجا گفتنی است
 هرچه آید زین سپس بنهفتنی است
 ور بگویی ور بکوشی صد هزار
 هست بیگار و نگرده آشکار
 تا به دریا سیر اسپ و زین بود
 بعد از اینت مرکب چوین بود
 مرکب چوین به خشکی ابتر است
 خاص آن دریایان را رهبر است
 این خموشی مرکب چوین بود
 بحرین را خامشی تسلّین بود

وان کسی کیش مرکب چوبین شکست
غرقه شد در آب او خود ماهی است
نه خموش است و نه گویا نادری است
حال او را در عبارت نام نیست
این مثال آمد رکیک و بی‌ورود
لیک در محسوس از این بهتر نبود^{۴۵}

ضمناً به نماد "ماهی" هم توجه کنید که شایسته‌ترین ساکن دریاست، آن هم نه فقط دریای خموشی که دریا با همه اوصاف و احوالی که دارد. ماهی با بی‌تعلقی‌هایش، با بیداری همیشگی‌اش، با اتصال بی‌واسطه‌اش به آب، بهترین نماد یک عاشق عارف واصل فانی در حق است:
ماهیان را نقد شد از عین آب
نان و آب و جامه و دارو و خواب^{۴۶}

□□□

پاسبان بر خوابناکان برفزود
ماهیان را پاسبان حاجت نبود^{۴۷}

حال همین دریا با زنده‌ها (یعنی سرکشان و خودپسندان و مدعیان حیات و استقلال و محرومان از فنا) میانه خوشی ندارد، اما مرده‌ها را (یعنی فانیان و دل به هلاک‌سپردگان را) روی سر خود می‌گذارد:

(۴۵) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۶۱۱-۴۶۲۳ و زاید ۴۶۲۹ و ۴۶۳۰ و ۴۶۳۲.

(۴۶) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۴۶.

(۴۷) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۵۳۱.

آب دریا مرده را بر سر نهد
ور بود زنده ز دریا کی رهد^{۴۸}

□□□

چون بمردی بمیری تو ز اوصاف بشر
بحر اسرار ت نهد بر فرق سر^{۴۹}

اینجا جای جان باختن است، نه لاف از زندگی زدن:
تو همه کردی، نمودی، زنده‌ای
هین بمیرار یار جان بازنده‌ای
مرده شو تا مُخْرُجِ الْحَيِّ الصَّمَدِ
زنده‌ای زین مرده بیرون آورد^{۵۰}

اگر در برابر محبوب کمترین ادعای بقایی از تو باقی مانده باشد - چیزی که عارفان آن را "زنده بودن" یا "ادعای وجود" می‌خوانند - دیگر امکان لقاء و وصال نیست؛ "کان دلیل هستی و هستی خطاست". وجودک ذنب لایقاس به ذنب. از سوی دیگر آب زلال دریا که نماد صفای عالم ارواح و بیکرانگی وجود لابشرط است، گاه نماد کالای دنیا هم می‌شود. آنجا باید در آن ماهی صفت غوطه خورد و در اینجا باید از آلوده شدن بدان پرهیز کرد و آن را در حدّ مرکبی و پشتوانه‌ایی برگرفت. همین و بس. تصویر بسیار عالی مولوی از دریا این است. تا وقتی که ما روی آب روانیم، دریا، دوست ما و مدد رسان ماست اما همین که کشتی بشکند و آب به درون کشتی بخزد، آب دشمن ما و

(۴۸) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۴۷.

(۴۹) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۴۸.

(۵۰) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۲۵۵ و ۵۵۱.

موجب هلاکت ماست:

مال را کز بهر دین باشی حَمول
نِعَم مَالُ صَالِحْ خواندش رسول
چیست دنیا از خدا غافل بدن
نه قماش و نقده و میزان و زن
آب در کشتی هلاک کشتی است
آب اندر زیر کشتی پستی است^{۵۱}

بیکرانگی دریا و محدود شدن آن در سبوها و ظرف‌های محدود، از بهترین نمونه‌ها و مثال‌ها برای تعیین یافتن امر بی‌تعیّن و صورت پذیرفتن امری است که ذاتاً بی‌صورت است. و اصلاً عشق‌ورزی عارفان با پدیدارهایی بی‌شکل و بی‌تعیّن و بی‌مرز و بی‌کران چون آب و دریا و باد... به همین سبب است. دریا و سبو همان نسبت را باهم دارند که دم و نی، و مولانا که می‌گفت:

دم که مرد نایی اندر نای کرد
درخور نای است نه درخورد مرد^{۵۲}

همو می‌گفت:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
چند گنجد قسمت یک روزهای^{۵۳}

همچنین است بی‌گرهی و زلالی و صفا و آینه‌صفتی و یکسانی آب در همه جا که

(۵۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۷ و ۹۸۶ و ۹۸۸.

(۵۲) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳.

(۵۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰.

حکایت‌گر وجود و یکرنگی آن است، بل حکایت‌گر ذات بی‌مثال حق که
همه‌اش "رو" است و پشت ندارد:

خلق را چون آب دان صاف و زلال
اندر آن تابان صفات ذوالجلال^{۵۴}

□□□

یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره^{۵۵}

□□□

ای محال و ای محال اشراک او
دور از آن دریا و موج پاک او
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ
لیک با احول چه گویم؟ هیچ هیچ
بحر وحدان است جفت و زوج نیست
گوهر و ماهیش غیر موج نیست^{۵۶}

همین دریا که هم مبدأ است و هم مقصد، آینه‌نیکویی است از جمال حق که هم
غایة‌الغایات است هم مبدأالمبادی:

آنچه از دریا به دریا می‌رود
از همان جا کامد آنجا می‌رود^{۵۷}

(۵۴) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۱۷۱.

(۵۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۹۰-۶۹۱.

(۵۶) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۰۳۱ و ۲۰۳۲ و ۲۰۳۰.

(۵۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۷۰.

□□□

ما ز دریائیم و دریا می‌رویم
 ما ز بالائیم و بالا می‌رویم
 کشتی نوحیم در توفان روح
 لاجرم بی دست و بی پا می‌رویم^{۵۸}

و اگرچه سبو، پیش بحر هیچ است، امّا آن سبویی که به بحر راه دارد، هیچ از بحر کم ندارد:

چون به دریا راه شد از جان خُم
 خمّ با جیحون برآرد اشتهم
 خم که از دریا درو راهی شود
 پیش او جیحون‌ها زانو زند^{۵۹}

و سخن آخر اینکه این دریای پر کرم و این آب پر صفا، هم معشوق حیات بخش عارفان، هم تیزکننده عطش آنان و هم فنابخش آنان است:

نیست زُرْغَبّا وظیفه عاشقان
 سخت مستسقی است جان صادقان^{۶۰}

□□□

گفت من مستسقی‌ام آبم کُشد
 گرچه می‌دانم که هم آبم کُشد

(۵۸) دیوان کبیر، غزل ۱۶۷۴.

(۵۹) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۸۱۴ و ۲۳.

(۶۰) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۷۱.

گر بیاماسد مرا دست و شکم
عشق آب از من نخواهد گشت کم^{۶۱}

□□□

همچو نیلوفر برو زین طرف جو
همچو مستسقی حریص و مرگ جو
مرگ او آب است و او جویای آب
می خورد واللّه اعلم بالصواب^{۶۲}

به آفتاب می رسم. مهم ترین صفت آفتاب از چشم مولانا همان دلیل
خویش بودن است، یعنی همان معنا که امام پارسایان در دعای صباح فرمود که:
یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقات.

و همان معنا که ایزد متعال فرمود که:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ.^{۶۳}

و مولانا هم در تشبیه عشق به آفتاب گفت:

عقل در شرحش چو خر در گل بخت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلیلت باید از وی رو متاب

(۶۱) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۸۳ و ۳۸۸۵.

(۶۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۷-۳۹۰۸.

(۶۳) سوره آل عمران، آیه ۱۸.

از وی ار سایه نشانی می‌دهد
شمس هر دم نور جانی می‌دهد...^{۶۴}

و یا در جای دیگر:

خود نباشد آفتابی را دلیل
جز که نور آفتاب مستطیل
سایه که بود تا دلیل او بود؟
این بسستش که ذلیل او بود
این جلالت در دلالت صادق است
جمله ادراکات پس او سابق است
جمله ادراکات بر خرهای لنگ
او سوار باد پُران چون خدنگ^{۶۵}

و لذا:

مادح خورشید مدّاح خود است
که دو چشمم روشن و نا‌مُرمَد است
ذمّ خورشید جهان ذمّ خود است
که دو چشمم کور و تاریک و بد است^{۶۶}

یا در دیوان کبیر:

(۶۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۵-۱۱۷.

(۶۵) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۱۸-۳۷۲۱.

(۶۶) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۹-۱۰.

کاشکی از غیر تو آگه نبودی جان من
 خود ندانستی به جز تو جان معنی دان من
 غیر رویت هر چه بینم نور چشمم کم شود
 هر کسی را ره مده ای پرده مژگان من
 همچو ابرم رو ترش از غیرت شیرین خویش
 روی همچون آفتابت بس بود برهان من^{۶۷}

که شاید حافظ هم این معنی را از او اخذ کرده باشد:
 ساقی بیا که عشق ندا می کند بلند
 کان کس که گفت قصه ما هم ز ما شنید

پس از این نوبت به میهمانی آفتاب می رسد. سایه ای که آفتاب را میهمان می کند
 مثل مرغ گستاخی که شتر را به ضیافت می خواند هر دو حکم به فنای خود
 می دهند، و از این تمثیل لطیف تر برای فنانی عاشق در معشوق بیکران یا حیرت
 عاشق در مقام ادراک معشوق چه می توان گفت:
 سایه هایی که بود جویای نور
 نیست گردد چون کند نورش ظهور
 اندر این محضر خردها شد ز دست
 چون قلم اینجا رسیده شد شکست^{۶۸}

□□□

مرغ خانه اشتری را بی خرد
 رسم مهمانش به خانه می برد

(۶۷) دیوان کبیر، غزل ۱۹۴۶.

(۶۸) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۶۵۹ و ۴۶۶۲.

چون به خانه مرغ اشتر پا نهاد
خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد^{۶۹}

خصوصیت دیگر این خورشید "خواب‌کش" (چون "غیبت خورشید بیداری کش است") این است که قیاس ناپذیر است، با هیچ چیز دیگر آن را نمی‌توان قیاس و مانند کرد. همچون چراغ‌ها و کوره‌های نورزا و حرارت‌زای زمینی نیست. برای فهم آن باید حساب دیگر باز کرد و از مقولات و مفاهیم آشنا و متعارف نمی‌باید مدد گرفت:

این چراغ شمس کو روشن بود
نه از فتیل و پنبه و روغن بود
سقف گردون کو چنین دایم بود
نه از طناب و استنی قائم بود^{۷۰}

□□□

شب چراغت را فتیل نو بتاب
پاک دان زینها چراغ آفتاب
رو تو کهگل ساز بهر سقف خان
سقف گردون را ز کهگل پاک دان^{۷۱}

و وقتی آدمی با تحولات علم فیزیک و شیمی و تئوری‌های ویلیام تومسون^{۷۲} و

۶۹) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۶۶۷-۴۶۶۸.

۷۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴-۵.

۷۱) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۸۴۶-۱۸۴۷.

تیت^{۷۳} در باب نورزایی خورشید (در قرن نوزدهم) و سپس تئوری رادیواکتیویته راذرفورد^{۷۴} در قرن بیستم مواجه می‌شود عمق نفوذ بصیرت مولانا را بهتر درک می‌کند. تومسون و تیت خورشید را یک مخزن بزرگ مواد سوختی می‌دانستند تا راذرفورد آمد و انرژی‌زایی خویش را به نحو کاملاً بدیعی توضیح داد. باری سخن مولانا از اینها هم فراتر است. او می‌گوید خدا "چیز دیگر" است و آن چیز دیگر به هیچ چیز مانند نیست. "لیس کمثله شیء." حتی ضدّ هم ندارد تا بگوییم "تعرف الاشياء باضدادها." و لذا او را به خود او باید شناخت نه به چیز دیگر:

دل من هر دو جهان گشت و نیاید مثالش
به که ماند به که ماند به که ماند؟ به که ماند؟^{۷۵}

بلی در این جهان خاموشی و ظلمت هست و غروب و افول خورشید هست و لذا نور را به ظلمت و حضور خورشید را از روی غیبت آن می‌توان دانست.

صد هزاران ضدّ ضدّ را می‌گشود
بازشان حکم تو بیرون می‌گشود
پس به ضدّ نور دانستی تو نور
ضدّ ضدّ را می‌نماید در صدور^{۷۶}

لکن در باب خورشید ازلی و آفتاب طلعت حق، این غیبت هم متصور نیست و لذا شناخت او از راه ندّ و ضدّ هر دو بسته است:

73) Tait

74) Ruthorford

(۷۵) دیوان کبیر.

(۷۶) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۹۱ و ۱۱۳۶.

آفتابا ترک این گلشن کنی
تا که تحت الارض را روشن کنی
آفتاب معرفت را نقل نیست
مشرق او غیر جان و عقل نیست
مشرق خورشید برج قیرگون
آفتاب ما ز مشرقها برون
ما که واپس ماند ذرات ویم
در دو عالم آفتاب بی فیم...^{۷۷}

باری همان بی صبری که مولانا در مقابل دریا داشت (گرچه صد چون من ندارد
تاب بحر / لیک می نشکیم از غرقاب بحر) همان را در مقابل آفتاب هم
داشت:

تو مرا باور مکن کز آفتاب
صبر دارم من و یا ماهی از آب^{۷۸}

و همان طور که جان فشانی برای دریا می کرد (عقل و جان من فدای بحر باد)،
برای ماه و آفتاب هم اعلام و اظهار غلامی کرد:
چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم
نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم^{۷۹}

□□□

(۷۷) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۴۲-۴۳ و ۱۱۰۸ و ۱۱۱۰.

(۷۸) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۱۴.

(۷۹) دیوان کبیر، غزل ۱۶۲۱.

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو
پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو^{۸۰}

و گرمی طبیعی خورشید فلک را با گرمی معنوی خورشید عشق برابر می‌نهد:

زهی عشق، زهی عشق که ماراست خدایا
چه نغز است و چه خوب است و چه زیباست خدایا
چه گرمیم، چه گرمیم از این عشق چو خورشید
چه پنهان و چه پنهان و چه پیدا است خدایا^{۸۱}

□□□

من نلافم و ر بلافم همچو آب
نیست در آتش گُشی‌ام اضطراب
چون بدزدم چون حفیظ مخزن اوست
چون نباشم سخت‌رو، پشت من اوست
هر که از خورشید باشد پشت‌گرم
سخت‌رو باشد نه بیم او را نه شرم^{۸۲}

غوطه‌وری مولانا در نور و آفتاب و غلامیش نسبت به شمس و قمر او را به اینجا
رساند که عارف باید چشم صفت "نورخوار" باشد:

اِغْتَدِ بِالنُّورِ كُنْ مِثْلَ الْبَصْرِ
وَافِقِ الْأَمَلَاكِ يَا خَيْرَ الْبَشَرِ^{۸۳}

(۸۰) دیوان کبیر، غزل ۲۲۱۹.

(۸۱) دیوان کبیر.

(۸۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۳۶-۴۱۳۸.

(۸۳) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۹۷.

(مانند چشم باش و از نور تغذیه کن و همچون فرشتگان باش، ای
خیرالبشر!)

□□□

حسّ ابدان قوت ظلمت می خورد
حسّ جان از آفتابی می چرد^{۸۴}

□□□

هر که گاه و جو خورد قربان شود
هر که نور حق خورد قرآن شود^{۸۵}

□□□

چون خوری یک بار از مأکول نور
خاک ریزی بر سر نان و تنور^{۸۶}

گرمی بخشی خورشید نه فقط معشوقانه است، بل به معنی حیات بخشی هم
هست. اگر این جهان سرد و افسرده است، برای آن است که خورشید حشر بر آن
نتابیده والا جان دارد، گوش و چشم دارد، و فقط منتظر آب شدن یخ های
دنیاویت است:

باش تا خورشید حشر آید عیان
تا ببینی جنبش جسم جهان^{۸۷}

دلیری مولانا از نورپاشی خورشید هم حماسه آفریده است: خورشید

۸۴) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۱.

۸۵) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۴۷۸.

۸۶) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۹۵۸.

۸۷) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۰۹.

نورپاش را چون جنگجویی تیغ به دست تصویر می‌کند که به جنگ سیاهی‌ها
می‌رود، نه فقط سیاهی‌ها که به جنگ همه تعلقات می‌رود.
دلیری مولانا سبب عاشقی اوست که:

دیده سیر است مرا جان دلیر است مرا
زهره شیر است مرا، زهره تابنده شدم^{۸۸}

و این دلیری و پشت‌گرمی است که سبب می‌شود مولانا به شاگرد خود
حسام‌الدین لقب ضیاءالحق بدهد و حسام (شمشیر) و ضیا را معادل یکدیگر
بگیرد:

زان ضیا گفتم حسام‌الدین تو را
که تو خورشیدی و این دو وصف‌ها
کین حسام و این ضیا یکی است هین
تیغ خورشید از ضیا باشد یقین^{۸۹}

و در پای همین خورشید تیغ‌کش است که همه جان و جهان را قربانی می‌کند:
بیائید بیائید که گلزار دمیده است
بیائید بیائید که دلدار رسیده است
بیارید به یکبار همه جان و جهان را
به خورشید سپارید که خوش تیغ کشیده است^{۹۰}

(۸۸) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.

(۸۹) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۶-۱۷.

(۹۰) دیوان کبیر، غزل ۳۲۹.

روشنگری خورشید، هم رستاخیز اکبر هم رستاخیز نبوت را تداعی می‌کند. روز قیامت، روز است چون در آن تاریکی نمی‌ماند و در روشنایی، نقد از قلب بازشناسی می‌شود و با تافتن خورشید نبوت هم، کافر و منافق از مؤمن جدا می‌گردند:

قلب پهلوی می‌زند با زر به شب
انتظار روز می‌دارد ذهب
با زبان حال زر گوید که باش
ای مزور تا برآید روز فاش
پس قیامت روز عرض اکبر است
عرض او خواهد که با زیب و فرّ است^{۹۱}

□□□

پیش از ایشان ما همه یکسان بُدیم
کس ندانستی که ما نیک و بدیم
تا برآمد آفتاب انسبیا
گفت ای غش دور شو، صافی بیا^{۹۲}

و از اینها بالاتر، خورشید که از فرط نورانیت، نورپاشی می‌کند، نازله‌ای از آن خورشید عالم‌تاب است که فاعل بالتَّجَلَّى است و چون گنجی است که از فرط پُری چاک می‌کند و خاک را تابان‌تر از افلاک می‌کند:

گنج مخفی بد ز پُری چاک کرد
خاک را تابان‌تر از افلاک کرد

(۹۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۲۹۹-۳۳۰۰ و ۲۹۲۲.

(۹۲) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۸۵ و ۲۸۷.

گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد
خاک را سلطان اطلس پوش کرد^{۹۳}

این خورشید، لحظه‌ای در نورپاشی درنگ و تردید نمی‌کند و گرنه خاموش می‌شود:

اغْلَبُ الظَّنِّينِ فِي تَرْجِيحِ ذَا
لَا تَمَارِي الشَّمْسُ فِي تَوْضِيحِهَا^{۹۴}
یعنی خورشید در روشنگری تردید نمی‌کند.

بساطت نور خورشید و متعدد شدنش به تعدّد خانه‌ها، و نیز عاریتی بودن روشنایی دیوار و بازگشتن همه نورها به سرچشمه خویش، پر بودن جهان از نور و محروم ماندن خفاشان از آن، پاک ماندن نور در عین تافتن بر نجاسات و بسی اوصاف خرد و درشت دیگر، از تجلیاتی است که خورشید بر چشم ضمیر مولانا داشته است.

در پایان چیزی مناسب‌تر از این نیست که از این خورشید دریا صفت و دریای خورشید نسب سخنی وام‌کنیم و از زبان او به خود او بگوییم:

ای چو بحر از بهر نزدیکان گهر
داده و تحفه سوی دوران مطر
پشت ما گرم از تو بود ای آفتاب
رونق هر قصر و گنج هر خراب

(۹۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۶۷-۲۸۶۸.

(۹۴) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۴۹. یادآور آن بیت از شاعر انگلیسی که: "اگر ماه و خورشید دچار شک شوند بی درنگ خاموش خواهند شد":

Should the sun and the moon doubt
They will immediately go out

ای در ابرویت ندیده کس گره
 ای چو میکائیل راد و رزق‌ده
 ای دلت پیوسته با دریای غیب
 ای به قاف مکرمت عنقای غیب^{۹۵}

□□□

ای فلک‌پیمای چُست چست‌خیر
 زانچه خوردی جرعه‌ای بر ما بریز
 خو نداریم ای جمال مهتری
 که لب ما خشک و تو تنها خوری
 این سر خم را به کهگل در مگیر
 کین برهنه نیست خود پوشش پذیر^{۹۶}

والسلام

(۹۵) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۲۶۶-۳۲۶۹.

(۹۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۱۷ و ۱۸۱۶ و ۱۸۲۳.

داستان معاویه و ابلیس*

بسم الله الرحمن الرحيم
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

به داستان معاویه و ابلیس رسیده‌ایم. مقدمتاً و قبل از ورود در اصل داستان مولانا توصیه می‌کند که مبادا سیلی "شاهان" - یعنی راهنمایان و مرشدانِ طریقت را - بر شهدا کسان ترجیح دهیم و از دست "خسان" و "چاپلوسان" شیرینی بستانیم. و سفارش می‌کند که طریق پیچاپیچ و درشتناک تهذیب نفس را، بی هدایت استاد و ارشاد مُراد نیماییم و بهوش باشیم که در این راه شهدا غول و راهزن وجود دارد. مولانا این جهان را به بازارِ کسب و تجارتِ شبیه می‌کند که در آن نفس پست آدمی، به مراتب مادون نظر می‌کند و به سردهای

* از دروس مثنوی در دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

عاجل دل خوش می‌دارد. از همین رو به سخن نفس نباید گوش داد و اصل، مخالفت با آن است. گاهی نفس، مکارانه آدمی را به نیکی فرامی‌خواند که باید از آن نیز برحذر بود. و پرسید چه شده است که نفسی که بارها به بدی و پلیدی امر می‌کرده اکنون به کارهای نیک فرامی‌خواند؟ کسانی که در مرتبه نفس‌اند و عقل هنوز بر مملکت وجودشان غلبه نکرده است، باید دعوت‌های نفس به نیکی را با سوءظن بنگرند، و آن را به حيله و خدعه متهم نمایند و به سادگی فرمانش را گردن نهند. اصل این است که نفس آدمی، "امارة به سوء"^۱ است، و آدمی تنها زمانی که مشمول "رحم" خداوند قرار می‌گیرد، بر نفس امارة و لؤامه^۲ پیروز می‌شود و به مرتبه "نفس مطمئنه"^۳ صعود کند. در مرحله اخیر است که نفس به نیکی امر می‌کند و امرش مطاع است و باید اصل را بر پذیرش فرمان او گذاشت و آدمی حکم بهشتیان را پیدا می‌کند که:

فی ما اشتهت انفسهم خالدون.^۴

این بدبینی و سوءظن نسبت به نفس چندان است که مولوی در جای دیگر، نفس و شیطان را "یک تن" و از یک قماش می‌داند:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند
در دو صورت خویش را بنموده‌اند^۵

(۱) این تعبیر در قرآن کریم از زبان حضرت یوسف - علی نبینا و اله و علیه السلام - آمده است:

إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَرَّ رَجِيمٌ. (سوره یوسف، آیه ۵۳)

همان نفس، (مرا) به کارهای ناپسند فرمان می‌دهد، مگر آنکه پروردگارم بر من رحمت آرد.

(۲) مراد از "نفس لؤامه" نفسی است که انسان را بر خیر و شر (هر دو) سرزنش می‌کند و در قرآن (سوره قیامت، آیه ۲) نیز از آن یاد شده است.

(۳) این تعبیر نیز قرآنی است (سوره فجر، آیه ۲۷). "نفس مطمئنه" به تصریح قرآن کریم (سوره فجر، آیه ۲۸) از خداوند خشنود است و خداوند نیز از او خرسند است.

(۴) سوره انبیاء، آیه ۱۰۲.

(۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۰۵۲.

نگاه بدبینانه به حریف غداری چون نفس و قبول نکردن استدلال‌های او، در حکایت معاویه و ابلیس به روشنی آمده است.
 اکنون به شرح حکایت "معاویه و ابلیس"^۶ می‌پردازیم:
 در خبر آمد که خال^۷ مؤمنان
 خفته بُد در قصر بر بسترِ ستان^۸

"خال مؤمنان" کنایه از "معاویه" است. معاویه نزد شیعیان بسیار مطعون است، امّا نزد اهل سنت محترم است. به استثناء برخی از متفکران و روشنفکران اهل سنت نظیر سید قطب^۹ که آنها هم نقدهایی بر معاویه دارند. امّا نکته بعد. این داستان در منابع تاریخی معتبر دیده نمی‌شود. بلی در برخی از منابع از گفت‌وگوی بعضی از صوفیان با شیطان، سخنانی به میان آمده است، اما داستان مفصل "گفت‌وگوی معاویه و شیطان" در هیچ‌یک از آن منابع نیامده است و می‌توان گفت بر ساخته مولوی است. مولوی در ضمن این دیالوگ، نکات زبده‌ای را که حکیمان، عارفان، و صوفیان در باب شیطان گفته‌اند (از موضع ردّ یا توجیه)، هنرمندانه در میان آورده و با زیبایی تمام رأی

(۶) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۶۰۸-۲۷۹۷.

(۷) خال: دایی.

(۸) ستان: به پشت خوابیده. این بیت در اصل به صورت زیر بوده است:

در خبر آمد که آن معاویه

خفته بُد در قصر در یک زاویه

نیکلسون نیز آن را به همین صورت ضبط کرده است (مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۲۶۰۴) اما چون در حاشیه نسخه قونیه - که اساس تصحیح ماست - به صورت بالا تصحیح شده است، آن صورت را در متن وارد کردیم.

(۹) سید قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۷ هـ ق) از مصلحان بزرگ معاصر و صاحب تفسیر معتبر فی ظلال القرآن. او انتقادهایی به معاویه و عثمان داشت.

خود را در باب شیطان بر آنها افزوده است. در مجموع می توان گفت که مولوی نسبت به شیطان به هیچ وجه خوش بین نیست و برخلاف کسانی همچون احمد غزالی و حسین بن منصور حلاج، بر شیطان رحمت نمی آورد و برای او شأن و منزلت عاشقانه ای قائل نیست. شیطان او، همان شیطان قرآن است که بر خداوند عصیان کرده و به خواری از درگاه او طرد شده است.

قصر را از اندرون در بسته بود
 کز زیارت های مردم خسته بود
 ناگهان مردی ورا بیدار کرد
 چشم چون بگشاد پنهان گشت مرد
 گفت اندر قصر کس را ره نبود
 کیست کین گستاخی و جرأت نمود
 گرد برگشت و طلب کرد آن زمان
 تا بیابد زان نهان گشته نشان
 او پس در مُدبری^{۱۰} را دید کو
 در پس پرده نهان می کرد رو
 گفت هی تو کیستی نام تو چیست
 گفت نامم فاش ابلیس شقی است
 گفت بیدارم چرا کردی به جد
 راست گو با من مگو برعکس و ضد

با ابیات فوق گفت وگو یا (به عبارت بهتر) مجادله شیطان و معاویه آغاز می گردد. مجادله ای که در حقیقت مجادله بین نفس و عقل است. معاویه در

(۱۰) مُدبر: شخص بدبخت و فلک زده.

اینجا نماد عقل مؤید به تأیید باری و ابلیس نماد نفس مکار است. او به قدری زیرک است که می‌تواند در فریفتن آدمی از استدلال کمک بگیرد و به زبان عقل با عقل سخن بگوید.

در این حکایت توانایی مولوی در طراحی گفت و گوهای عقلانی به نحو برجسته‌ای آشکار است و خواننده از آنهمه نازک‌کاری و بکارگیری شگردهای فقیهانه و متکلمان در استدلال، در شگفت می‌ماند.

باری، معاویه از خواب بیدار می‌شود و درمی‌یابد که بیدارکننده او شیطان بوده است. گریبان او را سخت می‌گیرد و از او می‌خواهد که "راست" بگوید و اعتراف کند که چرا او را از خواب بیدار کرده است.

شیطان که قصد فریب معاویه را داشته در پاسخ می‌گوید که تو را بیدار کردم تا از نماز بازمانی و به سوی مسجد بشتابی:

گفت هنگام نماز آخر رسید

سوی مسجد زود می‌باید دوید

و برای تحریض بیشتر معاویه به روایتی از پیامبر (ص) استناد می‌جوید:

عَجَلُوا الطَّاعَاتِ قَبْلَ الْفَوْتِ^{۱۱} گفت

مصطفی چون دُرّ معنی می‌بُست

معاویه قبول نمی‌کند و پاسخ می‌دهد که تو شیطانی و کار تو دعوت به نیکی و

(۱۱) مرحوم بدیع الزمان فروزانفر در احادیث مثنوی (ص ۶۴) این عبارات را مأخوذ از حدیث ذیل می‌داند:

عَجَلُوا الصَّلَاةَ قَبْلَ الْفَوْتِ وَ عَجَلُوا التَّوْبَةَ قَبْلَ الْمَوْتِ. (منقول از المنهج القوی، ج ۲، ص ۵۲۶)

در به‌جای آوردن نماز قبل از انقضای زمانش و توبه کردن پیش از رسیدن مرگ، شتاب کنید.

خیر نیست، تو دزدی و مگر می‌شود که برای پاسبانی به داخل خانه من بیایی؟

گفت نی نی این غرض نبود تو را

که به خیری رهنما باشی مرا

دزد آید از نهان در سکنم

گویدم که پاسبانی می‌کنم؟

من کجا باور کنم آن دزد را

دزد کی داند ثواب و مزد را

نکته روان‌شناختی مهمی است. کسی که شخصیتش مطعون است و مورد اعتماد ما نیست، سخنش و چرب‌زبانی‌هایش نیز در ما اثر نمی‌کند و استدلالش مقبول نمی‌افتد. نه اینکه در مقام استدلال "انگیزه" را با "انگیخته"^{۱۲} خلط کنیم و حکم یکی را به دیگری سرایت دهیم. بلکه در مقابل یک موجود بدسابقه به جای آنکه در مقام استدلال و محاجه برآییم، از او دوری می‌گزینیم و به دامن لطف حق پناه می‌بریم.

شیطان به انکار و تردید معاویه پاسخ می‌دهد و سابقه دیرین تر خود را به رخ می‌کشد:

گفت ما اول فرشته بوده‌ایم

راه طاعت را به جان پیموده‌ایم

سالکان راه را محرم بُدیم

ساکنان عرش را همدم بُدیم

(۱۲) سرّ پرهیز از درهم آمیختن "انگیزه" و "انگیخته" در کتاب ذیل به نحو مبسوط بیان شده است: ایدئولوژی شیطانی، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ ششم، زمستان ۱۳۷۵، مقاله "ایدئولوژی شیطانی".

او خود را از جمله فرشتگان مقرب الهی^{۱۳} و ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت معرفی می‌کند که رانده شدگی و دورافتادگی او موقتی است و دوباره به جایگاه نخست خود باز خواهد گشت.

پیشه اول کجا از دل رود

مهر اول کی ز دل بیرون شود

سخن فوق از طرفی زبانِ حالِ شیطان و ناظر به زمان مهرورزی‌اش با حق تعالی است، و از سویی زبانِ حالِ مولوی و حکایت‌گر احوال عاشقانه او نسبت به محبوب از دست رفته‌اش یعنی شمس تبریزی است.

گویی خطاب مولوی در این بیت به "حسام‌الدین" است و به او می‌گوید که "شمس" همچنان در دل من زنده است.

در سفرگر روم بینی یا خُتن^{۱۴}

از دل تو کی رود حُب الوطن

یاد مهر نخستین (شمس و در وراء او خدای شمس) چنان بر دل و جان مولوی چیره می‌شود که موقتاً قصه را فراموش می‌کند و به احوال خویش

(۱۳) قرآن شیطان را از جنس جن دانسته است:

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا ابْلٰسَ، كَانَ مِنَ الْجِنِّ، (سوره کهف، آیه ۵۰)

و زمانی که فرشتگان را فرمودیم بر آدم سجده کنید، [بر او] سجده کردند جز ابلیس که از [گروه] جن بود.

با اینهمه، برخی به استناد آیات ۳۴ سوره بقره، ۱۱۶ سوره طه و ۷۳-۷۴ سوره ص که او را از گروه فرشتگان استثناء کرده است، او را فرشته می‌دانند و برآنند "جن" در آیه یاد شده به فرشتگان مقربی اشاره دارد که از فرشتگان دیگر مستورند و معتقدند شیطان از این دسته بود است؛ ظاهراً مولوی بر اساس همین رأی شیطان را در عداد فرشتگان آورده است.

(۱۴) ختن نام قدیمی ترکستان چین است و مشک آهوی آن مشهور است.

می پردازد:

ما هم از مستان این می بوده‌ایم
عاشقان درگه وی بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او ببریده‌اند
عشق او در جان ما کاریده‌اند
روز نیکو دیده‌ایم از روزگار
آب رحمت خورده‌ایم اندر بهار
نی که ما را دست فضلش کاشته است؟
از عدم ما را نه او برداشته است؟
ای بساکز وی نوازش دیده‌ایم
در گلستان رضا گردیده‌ایم

"مهر نخستین" چیزی نیست که به جفای معشوق زایل شود. با یک بی‌مهری
ظاهری دل از معشوق برکندن، عین عشق‌ناشناسی و بی‌وفایی است.

لاف عشق و گله از یار؟ زهی لاف دروغ
عشق‌بازان چنین مستحق هجرانند^{۱۵}

در احوال مولوی هم اقبال و ادبار مشاهده می‌شود:
چه کسم من چه کسم من که بسی و سوسه‌مندم
که از آن سوی کشندم که از این سوی کشندم
نفسی رهن و غولم نفسی تند و ملولم
نفسی زین دو برونم که بر آن بام بلندم

نفسی همره ماهم نفسی مست الهم
نفسی یوسف چاهم نفسی جمله گزندم^{۱۶}

حافظ هم چنین احوالی را تجربه کرده است که می‌گوید:
روز وصل دوستداران یاد باد
یاد باد آن روزگاران یاد باد^{۱۷}

آنچه در مولانا دیده می‌شود، بیشتر بهجت وصال است تا غم فراق. گرچه:
باغ سبز عشق کو بی منتهاست
جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
از غم و شادی نباشد جوش ما
با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است
تو مشو منکر که حق بس قادر است^{۱۸}

ابیات بعدی هم از زبان مولانا و در بیان احوال خود اوست:
بر سر ما دست رحمت می‌نهاد
چشمه‌های لطف از ما می‌گشاد
وقت طفلیم که بودم شیرجو
گاهوارم را کی جنبانید او؟

(۱۶) دیوان کبیر، غزل ۱۶۰۸.

(۱۷) دیوان حافظ، مصحح قزوینی - غنی، به کوشش عبدالکریم جریزه‌دار، انتشارات اساطیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.

(۱۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۶ و ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷.

از کی خوردم شیر، غیر شیر او؟
 کی مرا پرورد جز تدبیر او؟
 خوی کان با شیر رفت اندر وجود
 کی توان آن را ز مردم واگشود؟

می بینید که مولانا چنان غرق در احوال خویشتن است که فراموش کرده است که سخن از شیطان است و شیرخوارگی و گهواره نشینی با او مناسبتی ندارد!
 باری، به سابقه همین لطف ازل و مهر اول است که عاشق اگر عتابی ببیند هرگز از کرم باری ناامید نمی شود. و عتاب را حادث و کرم را قدیم می بیند:

گر عتابی کرد دریای کرم
 بسته کی گردند درهای کرم؟
 اصل نقدش داد و لطف و بخشش است
 قهر بر وی چون غباری از غش^{۱۹} است
 از برای لطف، عالم را بساخت
 ذره ها را آفتاب او نساخت

آفرینش تجلی کرم باری است. (توجه کنید که نمی گوییم آفرینش معلول کرم باری است.) بر همین اساس است که مولوی "اصل نقدش" را "داد و لطف و بخشش" می داند و قهر او را "غش" می نامد. یعنی ماده ای بیگانه، که غبار آسا بر آن نشسته و دیر و زود برخواهد خاست.

گویی کسی که مورد خشم و عتاب خدا قرار گرفته پول قلبی دریافت داشته است، که اگر دقت کند درمی یابد که چنان نیست و باطن آن پول در زیر آن

(۱۹) غش: چیزی کم بها که با فلز گرانبهایی نظیر سیم یا زر ترکیب کنند.

غش، طلای نابِ کرم و لطف خداوندی است. این است معنای آنکه کرم خداوند بر قهر او سابق است. "سابق بودن" نه به معنای سبقت زمانی، بلکه به معنای آن که همه کارهای خداوند کریمانه است و حتی اگر او خشم بگیرد، عقاب کند، طرد کند به جهنم ببرد، عذاب دهد، ... باز هم از سر کرم و لطف است، خداوند کار غیر کریمانه نمی‌کند. خشم او پوششی است بر کرم او نه ضد کرم او. بلکه عتاب او فرزند کرم اوست.

به قول حافظ: "آه از این لطف به انواع عتاب آلوده." مراد مولوی از "فعل کریمانه" خداوند اجمالاً این است که خداوند رایگان و "بی علّت و بی رشوت" می‌بخشد، بدون توقع و چشمداشتی عطا می‌کند و بخشش او پاسخ به طاعتی نیست. احسان او بی‌غرض است و فعل او متأثر از فعل بندگان نیست. و "داد حق را قابلیت شرط نیست" و این عین وهابیت و فیاضیت اوست. فیاضیت خداوند به این معناست که دیگر احسان او مدام در جوشش است و گنج وجود او از فرط پری چاک می‌کند و فاعلیت او غیر مسبوق به قابلیت اشیاء است بلکه قابلیت‌ها هم مصنوع فاعلیت اویند. و لذا سراسر خلقت کریمانه است و حتی عادلانه نیست. چرا که عادلانه یعنی به موجب استحقاق. اما خداوند، بی استحقاق می‌بخشد:

ما نبودیم و تقاضا مان نبود

لطف تو ناگفته ما می‌شنود^{۲۰}

□□□

قابلی گر شرط فعل حق بدی

هیچ معدومی به هستی نامدی^{۲۱}

(۲۰) مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۱۳.

(۲۱) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵۴۲.

بر همین مبناست که می‌گوید: "اصل نقدش داد و لطف و بخشش است." گویی در اینجا مولانا طعنی می‌زند بر آنان که می‌گویند "اعیان ثابته" بلسان حال از خدا چیزی تقاضا می‌کنند. باری، عتاب و فراق برای چیست؟

فرقت از قهرش اگر آبستن است

بهر قدر وصل او دانستن است

تا دهد جان را فراقش گوشمال

جان بداند قدر ایام وصال

گوشمال فراق برای آن است که انسان قدر ایام وصال را بداند. یعنی آن هم حکمت دارد. و از سر لجبازی یا عاشق‌آزاری نیست.

مولوی برای تأیید سخن خود که خداوند عالم و آدم را کریمانه آفریده است، به روایتی از پیامبر (ص) استناد می‌کند:

گفت پیغامبر که حق فرموده است

قصد من از خلق احسان بوده است

آفریدم تا ز من سودی کنند

تا ز شهم دست آلودی کنند

نه برای آنکه تا سودی کنم

وز برهنه من قبایی برکنم^{۲۲}

۲۲) مرحوم فروزانفر در احادیث مثنوی (ص ۵۸) بدون اشاره به نام راوی و ذکر منبع نقل قول خود آورده است:

يَقُولُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِنَّمَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَرْبِحُوا عَلَيَّ وَلَمْ أَخْلُقْهُمْ لِيَرْبِحَ عَلَيْهِمْ.

خداوند می‌فرماید من مردمان را آفریده‌ام تا از من سود برند و آنها را نیافریدم تا من از ایشان بهره گیرم.

یعنی خلقت خداوند، جوادانه است نه تاجرانه. و "جود" مرتبتی است برتر از عدل و چنانکه مولانا در موضع دیگر می‌گوید جود خدا موجب مزید جود او می‌شود:

بانگ می‌آید که ای طالب بیا
جود محتاج گدایان چون گدا
آن یکی جودش گدا آرد پدید
وان دگر بخشد گدایان را مزید^{۲۳}

مولانا دوباره به حکایت "ابلیس و معاویه" باز می‌گردد و دفاع شیطان از خود را بازگو می‌کند:

چند روزی که ز پیشم رانده است
چشم من در روی خوش مانده است
کز چنان رویی چنین قهر ای عجب
هر کسی مشغول گشته در سبب

چشم من در او خیره مانده است و او همچنان در قلب من جای دارد و می‌دانم عتابش عارضی و "حادث" است. نه قدیم. و لذا زایل خواهد شد. اگر دیگران به دنبال یافتن سبب قهرش رفته‌اند، من به سابقه لطف او نظر می‌کنم:

من سبب را ننگرم کان حادث است
زانکه حادث حادثی را باعث است

از نظر شیطان سجده نکردن او یک امر حادث بود و قهر حق هم که متعاقب آن

امر، حادث شد، خود امری حادث بود، که هر دو زوال پذیرند و آنچه اصل است و پابرجاست جود و کرم خداوند است، و لذا او نهایتاً بدعاقبت نخواهد بود. چرا که قدیم می ماند و حادث می رود:

لطف سابق را نظاره می کنم

هر چه آن حادث دو پاره می کنم

این مفهوم بلند در سخن بزرگان دیگر نظیر حافظ نیز بازتاب یافته است:

ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل

تو پس پرده چه دانی که خوب است و که زشت^{۲۴}

□□□

گفتم ای بخت بختیدی و خورشید دمید

گفت با این همه از سابقه نومید مشو^{۲۵}

حال شیطان پس از این بیان کلی فلسفی، به توجیه "گناه" خود می پردازد:

ترک سجده از حسد گیرم که بود

آن حسد از عشق خیزد نه از جحود^{۲۶}

هر حسد از دوستی خیزد یقین

که شود با دوست غیری همنشین

می گوید ترک سجده معلول حسد غیورانه بود. و عشق خالی از غیرت وجود ندارد. فعل من عصیان و مخالفت کافرانه نبود. بلکه غیرت ورزی عاشقانه

(۲۴) دیوان حافظ.

(۲۵) همان.

(۲۶) جحود: انکار.

بود.

هست شرط دوستی غیرت پزی

همچو شرط عطسه گفتن دیر زی

شرط دوستی، غیرت پختن یا غیرت ورزیدن است. آدمی نسبت به معشوق خود غیرت می‌ورزد یعنی "غیر" را با او نمی‌تواند ببیند. غیرت، نفی غیر است. و عشق، شرکت سوز است: "شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت." غیرت مذموم، حسد است و حسد ممدوح، غیرت است. و غیرت به معنی کوتاه کردن دست نامحرم از حریم دوست است. عاشقان بر معشوقان و معشوقان بر عاشقان غیرت می‌ورزند و شیطان در اینجا مدعی عاشقی است. عاشقان حتی نمی‌توانند ببینند که کسان دیگری عاشق معشوق آنها هستند. حافظ می‌گوید:

غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن
روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد

از اینکه می‌بینم جهانی دوستدار توست و جز من عاشقان فراوانی داری
هلاک می‌شوم. اما کاری نمی‌توانم بکنم.
این معنای ساده غیرت ورزیدن است. اما معنای عمیق‌تری هم از آن وجود دارد که از زبان شیطان بیان شد: برنتافتن وجود دیگری در کنار خداوند و مستحیل دیدن همه چیز در ذات باری تعالی. بی جهت نبود که احمد غزالی (برادر امام محمد غزالی، و برخلاف رأی وی) شیطان را "سلطان الموحدين" می‌خواند. و عین القضاة از عاشقی شیطان اینهمه دفاع می‌کرد.

"همچو شرط عطسه گفتن دیر زی" که بیشتر برای پرکردن و کامل کردن وزن شعر آمده است و به سنتی اشاره دارد که هم اکنون نیز کمابیش در میان ما جاری

است و پس از عطسه کردن فردی به او می‌گوییم: "يَرْحَمُكَ اللَّهُ" یا "عافیت باشد"، "عمرت دراز باد"، و از این قبیل.

چونکه بر نَطْعش^{۲۷} جز این بازی نبود

گفت بازی کن چه دانم در فزود

در اینجا شیطان دومین دفاعیه خود را عرضه می‌کند و می‌گوید اصلاً نقشه‌ریز و مدیر صحنه خلقت من نبودم. دیگری بود. با دید کلان اگر بنگرید مرا معذور خواهید داشت. خداوند بساط بازی را چیده بود و مهره‌های شطرنج را نهاده بود و از من می‌خواست بازی کنم. من دیگر چه می‌توانستم کرد؟ مگر من می‌توانستم جلو نقشه او را بگیرم. عصیان نکنم تا آدم به زمین نرود و آدمیان پدید نیایند و بهشت و جهنم خالی و عبث بمانند؟ من یک قطعه از زنجیر بلندی بودم که همه باید در جای خود می‌نشستند. من یک بازیگر از یک صحنه نمایش بودم که باید نقش خود را بی‌چون و چرا بازی می‌کردم. مرا چرا ملامت می‌کنید؟ من مستحق کیفرم یا پاداش؟ کارگزاران وفادار را تحسین می‌کنند یا تقبیح؟

آن یکی بازی که بُد من باختم

خوشتن را در بلا انداختم

نتیجه ناگزیر بازی آن بود که من ببازم که من نیز باختم، هم خود را و هم بازی را. اما ورود من به صحنه بازی از ابتدا به اختیار من نبود، مرا وارد این بازی کردند. خداوند خود این صحنه را آراست. یکی را آدم کرد تا بر او سجده برند و مرا شیطان کرد تا از سجده آدم سر باز زنم. از من شیطانی و شیطنت می‌خواست و از آدم، آدمیت. آیا به گمان شما آنچه پس از ترک سجده من

(۲۷) نَطْع: بساط، فرش چرمی.

پدید آمد به سبب همان ترک سجده بود؟ و خدا از اول بنا نداشت آن کارها را انجام دهد؟ آیا با سجده من، خلقت آدمیان بر روی زمین متوقف می ماند؟ آمدن پیامبران، خلق ارزاق و اقوات، مرگ و حیات، امتحان الهی و... همه تعطیل می شدند؟

دفاع دوم شیطان در قیاس با دفاع اول او صبغه فلسفی بیشتری دارد. کسانی هم که در مقام توجیه جایگاه فلسفی شیطان در نظام آفرینش بوده اند با همین بیان از شیطان دفاع کرده اند. اصلاً یکی از موجبات مهم ظهور علم کلام در میان اهل اسلام همین قضیه شیطان بوده است. دینداران و متکلمان از خود می پرسیدند: چرا شیطان، شیطان شد؟ و چرا خداوند او را خلق کرد و دست او را در اغوای آدمیان باز گذاشت. اگر شیطان سجده می کرد چه اتفاق می افتاد؟ نقش و جایگاه شیطان در این عالم چیست؟ حشر و نشر آدمیان، حسن و قبح اعمال، ثواب و عقاب و بهشت و جهنم در صورت نبود شیطان چه صورتی می یافت؟

فخر رازی، از بزرگان مذهب اشعری و از برجستگان حکمت و کلام اسلامی، در تفسیر خود، از قول یکی از علما آورده است که شیطان از خداوند سؤال کرد "پس از آنکه از فرمان تو سر پیچیدم و از تو مهلت خواستم، چرا به من مهلت دادی و عذابم نکردی؟ چرا مرا بر آدمیان تسلط دادی و دعایم را برای عمر ابد مستجاب کردی، تو می دانستی من چه فتنه ها و شرّهایی در عالم برپا خواهم کرد." فخر رازی از قول آن عالم نقل می کند که اگر اولین و آخرین آنها جمع شوند نمی توانند به این اعتراضات و سؤال های شیطان پاسخ در خیرگی بدهند، مگر اینکه حسن و قبح عقلی را زیر پا بگذارند.^{۲۸}

جالب است که عین القضاة همدانی، نویسنده و عارف بزرگ ایرانی در قرن ششم، می گوید هر چند خداوند از شیطان خواست آدم را سجده کند، اما در

(۲۸) نگاه کنید به: تفسیر المیزان، محمد حسین طباطبائی، سورة اعراف، ذیل آیات قصّة آدم.

سِرِّسَر (و پنهانی) از او خواست که آدم را سجده نکند. مولانا علی الظاهر این دفاعیه شیطان را از عین القضاة وام کرده است!

نیز عجیب است که در نوشته‌های صوفیان و دفاعیه‌های آنها از شیطان، هیچ‌جا به استدلال خود شیطان آن‌طور که در قرآن کریم آمده سخن نرفته است: خداوند همه فرشتگان و از جمله شیطان را به سجده بر آدم امر می‌کند.

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّاۤ اِبْلِیْسَ. ۲۹

همه فرشتگان به امر ما آدم را سجده کردند جز ابلیس.

خداوند علت این کار را می‌پرسد:

قَالَ يٰۤاِبْلِیْسُ مَا لَكَ اَلَّا تَكُوْنَ مَعَ السَّٰجِدِیْنَ. ۳۰

ای ابلیس! تو را چه شده که با سجده‌کنندگان همراهی نکردی؟

شیطان در پاسخ به جای استدلال‌ها و دفاعیاتی که در کتاب‌های صوفیه از زبان او آورده‌اند، به صراحت پاسخ می‌دهد:

قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِیْنٍ. ۳۱

من از آدم بهترم زیرا مرا از آتش آفریده‌ای، اما آدم را از خاک خلق کرده‌ای.

مواضع قرآن در خصوص ابلیس و احتجاجش با خداوند سبحان و مستکبر بودن او، بسیار صریح و بی‌ابهام است و جای تردیدی باقی نمی‌گذارد. ۳۲ اما

(۲۹) سوره اسراء، آیه ۱۷.

(۳۰) سوره حجر، آیه ۳۲.

(۳۱) سوره اعراف، آیه ۱۲.

(۳۲) برای نمونه رجوع کنید به: سوره بقره: آیات ۳۰-۳۹، سوره اعراف: آیات ۱۱-۲۷، سوره

چرا بزرگان یاد شده این محاجّه قرآنی را چنان که باید مورد توجه قرار نداده‌اند و ادله دیگری برای کار شیطان اقامه کرده‌اند؟ پاسخ همان است که آوردیم، یعنی سؤال انگیز بودن نقش شیطان در عالم خلقت و محوریت و مداخلیت "گناه" او در پدید آمدن جهان انسانی. اگر او صرفاً موجودی بدبخت و فلک زده بود در میان فلک زدگان بسیار، و به خاطر گناهش مطرود درگاه حق افتاده بود تا این حدّ محل نزاع و بحث واقع نمی شد. ما آدمیان که اینک بر زمین زندگی می کنیم، وامدار دو "گناهیم": گناه آدم در خوردن شجره ممنوعه و گناه شیطان در سجده نبردن به آدم. و لذا در باب "گناه" فرضیه پردازی کردن، در قلب معرفت دینی و کلامی جای می گیرد.

حافظ به همین گناه آغازین می اندیشید که می گفت:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق
که در این دامگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب آبادم

آیا اگر شیطان آدم را فریب نداده بود او زمینی نمی شد و در این "خراب آباد" منزل نمی کرد و ما فرشته می ماندیم؟ بزرگانی که از آنان یاد کردیم منکر نبودند که شیطان تکبر ورزید و در زمره کافران فرار گرفت:

أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.^{۳۳}

[از سجده بر آدم | سر باز زد و خود را بزرگ پنداشت و از کافران شد.]

→ کهف: آیه ۵۰، سوره طه: آیات ۱۱۵-۱۲۳، سوره ص: آیات ۷۸-۸۵ و سوره بسیار دیگر که به روشنی نظریه قرآن را در این خصوص آشکار می کند و با مراجعه بدانها اختلاف پیش قرآن با فرضیات یاد شده معلوم می گردد.

(۳۳) سوره بقره، آیه ۳۴.

اما سؤال اصلی آنها این بود که آیا تمام دستگاه آفرینش (که بنا بر روایاتی به خاطر آدم پدید آمده) منتظر و متوقف بر معصیت شیطان بود؟
این بود سرّ آنکه ظاهر فعل شیطان را معصیت خواندند اما باطن آن را بخشی از طرح و نقشه آفرینش دانستند. مولانا که از "معصیت خجسته" یاد می‌کند از همین قصه الهام گرفته است:

بس خجسته معصیت کان کرد مرد
نه ز خاری بردمد اوراق ورد؟^{۳۴}

□□□

سیئاتم چون وسیلت شد به حق
پس مزین بر سیئاتم هیچ دق^{۳۵}

حافظ هم استفاده دیگری می‌کند:
جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد
ما را چگونه زبید دعوی بیگناهی

و حتی حاضر است "روضه رضوان" را به "جویی" بفروشد:
پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم^{۳۶}

(۳۴) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۳۸.

(۳۵) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۰۱۰.

(۳۶) ما در ضبط این بیت از نسخه حافظ "سایه" استفاده کرده‌ایم: دیوان حافظ، به سعی سایه، نشر کارنامه، چاپ پنجم، ۱۳۷۶، غزل ۳۳۰، بیت ۶؛ در نسخه علامه قزوینی - غنی مصرع دوم به صورت "من چرا ملک جهان را به جوی نفروشم" ضبط شده است (دیوان حافظ، غزل ۳۴۰، بیت ۶)، هر چند در پابرگ صورتی را که ما اختیار کرده‌ایم، یاد کرده است.

در این میان عارفانی چون شیخ محمود شبستری شیطان را "کلب مُعَلَّم" یعنی سگ تعلیم یافته و تربیت شده خوانده‌اند تا هم ذمّش کنند هم مدحش. گویی وی چون پاسبان باوفایی در کنار بارگاه الهی ایستاده است و نامحرمان را راه نمی‌دهد. از طرفی او نجس و پلید است و از سوی دیگر خدمتی بسزا می‌کند و جایی شایسته و ضروری دارد و مانع ورود اغیار به حرم الهی می‌شود و چون تعلیم یافته است، حرمت دوستان و اولیاء خداوند را نگه می‌دارد و بر آنان حمله نمی‌برد.

به هر حال کثرت بحث‌های مربوط به شیطان و معصیتش از آن روست که نه معصیت او و نه شخصیت او هیچ‌کدام عادی نبودند و سبب تحوّل عظیمی در طرح و نقشه خلقت شدند. آیا نفس اینکه خداوند دعای او را اجابت کرد و به او تا پایان جهان مهلت داد به این معنا نیست که از ابتدا بنا بود وی نقش مهمی را در عالم انسانی بر عهده گیرد؟

در بلا هم می‌چشم لذات او

ماتِ اویم ماتِ اویم ماتِ او

شیطان می‌گوید که باختن من اجتناب‌ناپذیر بود و من باید می‌باختم تا نقشه خداوند در زمین اجرا شود. نقشی که خداوند در این بازی به من داده بود جز این نبود که ظاهراً عصیان کنم و رانده شوم تا به بقیّه بازی ادامه دهم. او مرا مبتلا به باختن کرد و من که در مقام تسلیم و رضا هستم از این ابتلا خشنودم و از آن لذّت می‌برم و خوب می‌دانم که در چه کارم و نقشم چیست.

این نگاه کردن از منظر بالاست، یعنی شیطان به زعم خود از دید الهی سخن می‌گوید و از آن منظر، همه را کارگزار خدا می‌بیند و خطاب به آنها می‌گوید: برای اجرای نقشه خدا، هم وجود آدم لازم بود هم وجود شیطان. به سخن دیگر هم نفس باید باشد و هم عقل. هم وجودِ نفسِ امّاره به سوء ضروری است و هم

وجود عقلِ اماره به خیر. نه بر من ملامتی است که در مقام ساجد عاصی قرار گرفته‌ام و نه بر آدم شرافتی است که در رتبت مسجودش قرار داده‌اند. من در آن بازی "مات" شدم. اما بحقیقت مات باری‌ام نه مات بازی!

حافظ به همین تعیین نقش‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید:

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود

کین شاهد بازاری وان پرده‌نشین باشد

و به قول مونوی گاهی قاعده بازی حکم می‌کند که بازیکن در "ششدر" قرار گیرد. در اینجا شیطان به همین استدلال تمسک می‌جوید:

چون رهاند خویشان را ای سره^{۳۷}

هیچ‌کس در شش جهت از ششدره

شیطان در اینجا می‌گوید من از "شش جهت" (یعنی از چپ و راست و بالا و پایین و پس و پیش، کنایه از تمام جهات) در حالت "ششدره" قرار گرفته بودم^{۳۸}، و چاره‌ای جز پذیرش نقش شیطان نداشتم چرا که من جزئی از این مجموعه بودم نه موجودی مستقل.

جزو شش از کل شش چون وارهد

خاصه که بی‌چون، مر او را کژ نهد

شیطان خود را جزئی از مجموعه دستگاه آفرینش می‌بیند و می‌پرسد

(۳۷) سره: برگزیده. سره مرد: مرد برگزیده، جوانمرد.

(۳۸) "ششدر" یا "ششدره" اصطلاحی در بازی "نرد" است و زمانی به کار می‌رود که بازیکن مقابل، شش خانه جلوی مهره‌های حریف را سد کرده باشد، به نحوی که او نتواند حتی با آوردن طاس جفت شش (بالاترین رقم ممکن) مهره‌های خود را حرکت دهد.

چگونه کسی که جزئی از کل است، می تواند کوس استقلال بزند و با کل هماهنگی نداشته باشد؟ من از اجزاء این عالم هستم و نمی توانم از نقش خود فرار کنم، و اگر می بینید عصیان می کنم برای این است که از ابتدا بنا بوده است در نقش منفی بازی کنم:

هر که در شش او درون آتش است
اوش برهاند که خلاق شش است
خود اگر کفر است و گر ایمان او
دستباف حضرت است و آن او

نظام عالم ایجاب می کند که در کنار ایمان، کفر هم باشد و اصلاً هر دو را مدیر عالم بافته و ساخته و در کنار هم نشانده است. و اگر به قول (منسوب به) حافظ "بولهب" نباشد، آتش چه کسی را بسوزاند؟
در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است
آتش که را بسوزد گر بولهب نباشد^{۳۹}

این گونه نظر کردن خدا گونه در میان عارفان و صوفیان ما سابقه بلندی دارد. و اصلاً عرفان نظر کردن خدامنشانه در عالم است. و اگر به خدا گونه عمل کردن بینجامد، موجب هلاک خلق می شود.

گفت امیر او را که اینها راست است
لیک بخش تو از اینها کاست است

معاویه در پاسخ به شیطان گفت که همه حرف هایی که زدی و استدلال ها و

(۳۹) دیوان حافظ، به سعی سایه، غزل های مشکوک، شماره ۸، بیت ۳، این بیت (و اصولاً غزل مزبور) در حافظ، مصحح قزوینی - غنی ثبت نشده است.

تمثیل‌هایی که بیان کردی درست است و من آنها را می‌پذیرم و درست به همین جهت ز تو روی برمی‌گردانم. درست است که مدیریت عالم با خداوند است و هم اوست که آدم را در مرتبت مسجود و تو را در مقام عاصی نشانده است، ولی چون لازمه موقعیت تو اغواگری است و وظیفه من گریختن از توست. بلی، مطابق نقشه خنثی یکی آتش سوزنده شده و دیگری گل خوش بو، ولی آیا لازمه قبول این نسیم موقعیت‌ها آن است که بین آتش و گل فرق نگذاریم؟ ما می‌توانیم تصدیق کنیم که سوزندگی آتش مطابق نقشه آفرینش است و در عین حال به خاطر پرهیز از سوختن از آن دوری کنیم.

بنابراین، حتی اگر بپذیریم که از ابتدا بنا بوده در عالم، موجود عصیانگر و اغواگری به نام شیطان پدید آید، باز هم فرق میان شیطان و غیرشیطان منتفی نمی‌شود.

مولوی خود در جای دیگر راجع به شحنه‌ها و داروغه‌های مردم آزار و بدخو، می‌گوید که جامعه و عالم به این افراد منفور حاجت دارد.

پس عوان^{۴۰} که معدن این خشم گشت
خشم زشتش از سُبُع^{۴۱} هم در گذشت
گرچه عالم را از ایشان چاره نیست
این سخن اندر ضلال افکندنی است^{۴۲}

لکن بلافاصله تذکر می‌دهد که این سخن مستعد سوء فهم است. مبادا تصور شود که چون وجود شحنگان لازم است پس شحنگی و درنده‌خویی، خوب است و فرقی با نرم‌خویی ندارد:

(۴۰) عوان: پاسبان، مأمور اجرای احکام دیوان قضا.

(۴۱) سُبُع: جانور درنده.

(۴۲) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۱۶ و ۱۱۸.

چاره نَبود هم جهان را از چَمین^{۴۳}

لیک نَبود آن چمین، ماء^{۴۴} مَعین^{۴۵}

می‌گوید به هر حال عالم انسانی فضولاتی هم دارد و از آن چاره‌ای نیست. همان‌طور که آب زلال و گوارا هم دارد. اما معنای این سخن این نیست که این دو هیچ فرقی با هم ندارند و منزلت و ارزش آب روان و فضولات یکسان است. صرف اینکه هر دو آنها در مجموعه هستی لازم و مورد حاجتند، ارزش آنها را برابر نمی‌کند.

معاویه هم در دفاع از خود و در خطاب به شیطان می‌گوید پذیرش این نظریه که در مجموعه نظام هستی از وجود شیطان چاره‌ای نیست، به معنای هم‌شان بودن شیطان و غیر آن نیست، به تو گفته‌اند نقش منفی و اغواگری را بازی کنی و تو هم قبول کرده‌ای:

صد هزاران را چو من تو ره زدی

حفره کردی در خزینه آمدی

آتشی از تو نسوزم چاره نیست

کیست کز دست تو جامه‌ش پاره نیست

طبعت ای آتش چو سوزانیدنی است

تا نسوزانی تو چیزی، چاره نیست

سوزاندن را در درونت نهاده‌اند و اصلاً معنای "لعنت" همین است:

(۴۳) چمین: بول.

(۴۴) ماء معین: آب زلال و گوارا.

(۴۵) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۱۹.

لعنت این باشد که سوزانت کند

اوستاد جمله دزدانت کند

در اینجا مولوی به سؤال مقدّری پاسخ گفته است: اگر بپذیریم همه نقش‌ها را خداوند سبحان به موجودات داده است و آفریدگان صرفاً ایفاگر نقش‌ها هستند، پس لعن بازیگر نقش منفی و مدح بازیگر نقش مثبت چه مفهومی دارد؟ اگر شیطان در مقام ایفای نقش خود است و ما هم به مقتضای خردمندی از چنگ او می‌گریزیم؛ دیگر چرا او را لعن می‌کنیم؟ چرا خداوند او را لعنت کرد و خطاب به او فرمود:

وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.^{۴۶}

تا روز قیامت لعنت من بر تو جاری است؟

مولوی در اینجا، سرّ لعنت الهی را بازگفته است ولی سؤال از سبب لعنت آدمیان بر شیطان را پاسخ نداده است. مولوی می‌گوید که لعنت خداوند این بود که او را مانند آتش سوزنده کرد. به عبارت دیگر لعنت باری همان نقشی است که او به شیطان داده پس "لعنت"، در واقع، توصیفی از وضیعت و نقش شیطان است و در آن مذمتی وجود ندارد. برای مثال، اگر در تعزیه‌ای کسی نقش شر را بازی کند و دیگری نقش امام حسین (ع) را. دیگر نه آن شمر، علیه‌اللعنة است و نه آن حسین، علیه‌السلام. اگر هم لعنی می‌رود، فقط به معنی یادآوری نقش اوست و بس.

این نحوه استنباط مولوی از مفهوم لعنت خداوند بر شیطان، برای فهم برخی از روایات و احادیث هم سودمند است، مثلاً در 'کتاب العلم' بحارالانوار آمده

است که: "مبغوض ترین افراد در پیشگاه خداوند، فرد احمق است." اما چرا خداوند احمق را از دیگران، بیشتر دشمن می‌دارد؟ مگر احمق کار بدی انجام داده است؟ پاسخ آن است که مبغوضیت در اینجا تکوینی است، نه تشریعی؛ یعنی شخص احمق ذاتاً دور از خداست نه به موجب معصیتی. مولانا خود در تأویل "الناقص ملعون"، در مثنوی، می‌آورد که غرض شخص ناقص عقل است نه شخص تن نادرست.

چونکه ملعون خواند ناقص را رسول
بود در تأویل نقصان عقول^{۴۷}

لکن در آنجا می‌گویید لعن متضمن تقبیح، به شخص ناقص العضو راجع نمی‌شود چرا که او در آن نقصان بی‌تقصیر است و قادر به تغییرش نیست. فقط ناقص العقل قادر به تکمیل را شامل می‌شود:

و لم ارفی عیوب الناس عیباً
کتقص القادرین علی التمام

بنابراین از نظر مولانا اینکه خداوند شیطان را لعنت می‌کند فقط به این معناست که به وی نقشی منفی در عالم می‌دهد. اما این پاسخ مولانا روشن نمی‌کند که چرا آدمیان باید شیطان را لعن کنند. علی‌القاعده، مطابق بینش مولوی لعنت آدمیان بر شیطان هم نباید متضمن نکوهش باشد، بلکه باید معنایش این باشد که شیطان را به منزله آتش بشناسند. و البته این آگاهی، تنبه و توجه آنان را در پی خواهد داشت.

مثل "تلقین میّت"^{۴۸} که فی الواقع برای تنبّه زنده‌هاست، والاّ مرده‌ای که در تمام طول عمرش به خدا و پیامبر نیندیشیده است، از این تلقین چه نصیبی خواهد برد؟

معاویه در اینجا سپر می‌اندازد و می‌گوید:

با خدا گفתי شنیدی رو به رو

من چه باشم پیش مکرّت ای عدو

من در برابر تو که با خداوند محاجّه کردی و در برابر او دلیل اقامه کردی، چه می‌توانم گفت؟ قطعاً خدعه و مکرّی در کارّت نهفته است. من باطن مکر تو را در نمی‌یابم و در محاجّه عقلانی با تو بر نمی‌آیم، امّا می‌دانم که خللی در کارّت هست.

معرفت‌های تو چون بانگ صفیر^{۴۹}

بانگ مرغان است لیکن مرغگیر

تو مانند شکارچیانی هستی که صدایشان را شبیه مرغان می‌کنند تا فریشان دهند و آنها را به دام اندازند.

صد هزاران مرغ را آن ره زده است

مرغ غره^{۵۰} کاشنایی آمده است

(۴۸) در تلقین میت خطاب به میت می‌گویند: "إِذَا آتَاكَ الْمَلَكَانِ الْمُقَرَّبَانِ رَسُولَيْنِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ سَأَلَاكَ عَنْ رَبِّكَ وَ عَنْ نَبِيِّكَ وَ عَنْ دِينِكَ وَ عَنْ كِتَابِكَ وَ عَنْ قِبْلَتِكَ وَ عَنْ أَيْمَتِكَ فَلَا تُخَفُ وَ قُلْ فِي جَوَابِهِمَا اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ رَبِّي وَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ نَبِيِّي وَ الْإِسْلَامُ دِينِي وَ الْقُرْآنُ كِتَابِي وَ الْكَعْبَةُ قِبْلَتِي وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ إِمَامِي [تا پایان نام دوازده امام]..." (نگاه کنید به: کلیات مفاتیح الجنان، مرحوم شیخ عباس قمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۳. کتاب باقیات صالحات، تلقین میت، ص ۱۰۱۵-۱۰۲۷).

(۴۹) صفیر: صوت ممتد خالی از حروف هجا.

(۵۰) غره: فریفته شده، مغرور.

در هوا چون بشنود بانگ صغیر
از هوا آید شود اینجا اسیر

در اینجا معاویه برای آنکه فرضیه خود را در مورد اغواگری شیطان اثبات کند، به استقرا روی می آورد و از فریب‌های شیطان، هفت مورد را به عنوان نمونه ذکر می‌کند:

قوم نوح از مکر تو در نوحه‌اند
دل کباب و سینه شرحه شرحه^{۵۱} اند
عاد را تو باد دادی در جهان
درفکندی در عذاب و اندهان

تو سبب شدی که آن باد عظیم و توفان سهمگین بر قوم عاد بوزد و آنها دچار عذاب و اندوه شوند.^{۵۲}

از تو بود آن سنگسار قوم لوط
در سیاهابه^{۵۳} ز تو خوردند غوط

تو باعث شدی قوم لوط از خشم خداوند سنگسار شوند و از آسمان باران سنگ بر آنها فرو ریزد و در منجلاب تباهی غوطه‌ور شوند.^{۵۴}

(۵۱) شرحه شرحه: قطعه قطعه، پاره پاره. (تشریح بدن به معنای بند از بندگشودنِ اعضاء از همین خانواده است.)

(۵۲) در قرآن کریم در سوره فصلت: آیه ۱۶، سوره ذاریات: آیات ۴۱-۴۲، سوره قمر: آیات ۱۸-۱۹، سوره حاقه: آیات ۶-۷، از این باد مهلک یاد شده است.

(۵۳) سیاهابه: منجلاب.

(۵۴) حداقل، قرآن کریم در شش موضع از سنگباران قوم لوط یاد می‌کند: سوره اعراف: آیه ۸۴

مغز نمرود از تو آمد ریخته

ای هزاران فتنه‌ها انگیزته

تو بودی که سرکشی نمرود را به جایی رساندی که خداوند پشه‌ای را مأمور
عذابش کرد و آن پشه از راه بینی به مغز او وارد شد و او را هلاک کرد.^{۵۵}

عقل فرعون ذکّی^{۵۶} فیلسوف

کور گشت از تو نیاید او وقوف

فرعون هم با وجود زیرکی و فیلسوفی^{۵۷} فریب تو را خورد. و به جای آنکه به
مدد عقل خود مدارج بندگی را طی کند فریب مکر تو را خورد و به ورطه
دعوی ربوبیت غلتید.

بولهب هم از تو نااهلی شده^{۵۸}

بوالحکم هم از تو بوجهلی شده

→ سورة هود: آیات ۸۲-۸۳، سورة حجر: آیات ۷۳-۷۴، سورة شعراء: آیات ۱۷۲-۱۷۳، سورة
نمل: آیه ۵۸، سورة قمر: آیه ۳۴. علاوه بر این موارد دیگری از نزول عذاب بر آنها بدون اشاره به
بارش سنگ نام می‌برد.

(۵۵) این حکایت در کتب مربوط مشهور است مثلاً نگاه کنید به: قصص الانبیاء از آدم تا خاتم،
عمادالدین حسین اصفهانی، کتابفروشی اسلام، ۱۳۳۷، ص ۲۵۵، روایت منقول از حیوة القلوب
علامه مجلسی، ص ۱۲۳.

(۵۶) ذکّی: تیزهوش، زیرک.

(۵۷) مولوی در جاهای دیگر نیز از این صفت فرعون یاد کرده است، مانند:

صد هزاران کشتی با هول و سهم

تخته‌تخته گشته در دریای وهم

کمترین فرعون چُستِ فیلسوف

ماه او در برج وهمی در خسوف

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۶۵۹-۲۶۶۰)

(۵۸) در قرآن کریم (سورة مسد، آیات ۱-۳) به صراحت از خشم خداوند بر ابولهب سخن رفته است.

ابولهب بن عبدالمطلب به سبب تحریک تو "نااهل" شد و ابوالحکم عمرو بن
هشام هم به اغوای تو ابو جهل گردید.
ای برین شطرنج بهر یاد را
مات کرده صد هزار استاد را
ای ز فرزین بندهای مشکلت
سوخته دل‌ها سیه گشته دلت

تو همان مهرهٔ فرزین (وزیر) در شطرنج هستی که راه را بر مهره‌های حریف
می‌بندی و او را مات می‌کنی.^{۵۹}

بحر مکرری تو، خلائق قطره‌ای
تو چو کوهی وین سلیمان^{۶۰} ذره‌ای

□□□

کی رهد از مکر تو ای مختصم^{۶۱}
غرق طوفانیم الا من عصم

مخاصمه و دشمنی تو دامن همگان را گرفته است و پیروی از تو آدمی را در
طوفان خشم خداوند گرفتار می‌کند. اشاره مولوی در اینجا به فرزند نوح است
که در پاسخ پدرش که او را به سوار شدن بر کشتی فرامی‌خواند و از همراهی

(۵۹) فرزین بند کردن: در بازی شطرنج حریف را با مهرهٔ وزیر مات کردن.

(۶۰) سلیمان: جمع سلیم: ساده‌دل.

حرف درویشان بدزد مرد دون

تا بخواند بر سلیمی زو فسون

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۹)

(۶۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۹. مُختَصِم: کسی که با آدمی دشمنی می‌ورزد.

کافران بر حذر می داشت گفت:

سَأُوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ.^{۶۲}

من به کوهی پناه می برم تا از آب مصونم دارد.

ولی نوح شرط مصون ماندن را رحمت خداوند دانست و گفت:

قَالَ لَا عَصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ.^{۶۳}

امروز هیچ کس از فرمان خداوند مصون نیست، مگر کسی که مشمول رحمتش گردد.

□□□

بس ستاره سعد از تو مُحْتَرَق

بس سپاه و جمع، از تو مُفْتَرَق

بسا ستاره سعد را که سوزاندی و بسا جمعیت‌ها را که از هم پاشیدی.
بهر روزی را به تیره روزی بدل کردی و مجموعه‌های بی شماری را پراکنده
ساختی؛ تاریخ عمر تو پر از اغواگری و وسوسه انگیزی است. سخنان فریبنده و
عقل پسند بر زبان می رانی، اما نفس آدمیان را فربه می کنی.

با اینهمه، ابلیس در دادن پاسخ به معاویه در نمی ماند و حمله دیگری را
تدارک می بیند:

وی حالا خود را محک می خواند:

گفت ابلیسش گشای این عقده‌ها

مِنْ مَحْكَمِ قَلْبٍ رَا وَنَقْدٍ رَا

(۶۲) سورة هود، آیه ۴۳.

(۶۳) سورة هود، آیه ۴۳.

و خطاب به معاویه می‌گوید: اگر به سخنان من با دقت گوش کنی، گرهی ناگشوده نمی‌ماند: ۶۴ من جز محک چیزی نیستم.

شیطان تا اینجا پله پله حرف‌های خود را به کرسی نشانده است، او در نوبت قبل (یعنی قبل از اظهارات اخیر معاویه) با عبارت پردازی و دلیل آرایي معاویه را مجاب می‌کند که هر آفریده‌ای، نقشی در نظام هستی دارد که در انتخاب آن نقش، خودش نقشی نداشته است.

معاویه - چنانکه دیدیم - این سخن را می‌پذیرد، ولی رتبه و منزلت بازیکنان صحنه را یکسان نمی‌داند و در قالب یک تمثیل، شیطان را به آتش سوزانی مانند می‌کند که از سوزاندن چاره‌ای ندارد. شیطان در اینجا با معاویه هم‌آوا می‌شود و می‌گوید: "تو درست می‌گویی. من هم رتبه مهره‌ها را یکسان نمی‌دانم و می‌دانم که آتش و آب با هم فرق دارند. و درست است که باید از آتش حذر کرد امّا، و جانِ کلام اینجاست، تو چرا مرا به آتش تشبیه می‌کنی؟ این تشبیه غلط است. من در مجموعه خلقت نقش محک و معیار را دارم؛ معیار که چیزی را نمی‌آفریند، کار او صرفاً تمییز دادن است. من کسی را بد یا نیک نمی‌کنم، من فقط بدها و خوب‌ها را می‌شناسانم. به من نقش آفرینندگی نداده‌اند، من آفریننده خوب و بد نیستم، من در حکم ترازو هستم، وزن‌ها را نشان می‌دهم، اما خود به اشیاء سبکی و سنگینی نمی‌بخشم.

امتحان شیر و کلبه کرد حق

امتحان نقد و قلبم کرد حق

برای تمیز شیر و سگ کافی است پاره‌ای استخوان جلوی حیوان بیندازی، اگر

(۶۴) "گشای این عقده‌ها" هرچند در قالب امر به کار رفته است به معنای "می‌گشایم این عقده‌ها" (مضارع اخباری) است.

به طرف استخوان رفت معلوم می شود که سگ است و گرنه شیر. من هم شیر و سگ را با استخوان افکندن از یکدیگر متمایز می کنم.

قلب را من کی سیه رو کرده ام

صیرفیم، قیمت او کرده ام

یا، من صرّافم: کار من مشخص کردن عیار سگه است، اگر سگه ای تقلبی بود و روسیاه از آب درآمد، بر من ملامتی نیست.^{۶۵} آنکه ناخالص است، رازش فاش می شود. من بانگ درمی اندازم. اما فقط ناپاکان بانگ مرا به جان می نیوشند.

نیکوان را رهنمایی می کنم

شاخه های خشک را برمی کنم

این علف ها می نهم از بهر چیست

تا پدید آید که حیوان جنس کیست

آنکه به سراغ علف هایی که من ریخته ام، می رود، آشکار می کند که از جنس حیوان است. من به کسی حیوانیت نمی بخشم.

گرگ از آهو چو زاید کودکی

هست در گرگیش و آهوئی شکی

اگر پس از جفت گیری گرگ نر و آهوئی ماده، کودکی به دنیا آمد، و تردید پیش

(۶۵) در قدیم صرّافان برای کشف تقلبی بودن یا نبودن پول از سنگ محک استفاده می کردند، سنگ محک، سنگ سولفورهای بود و اگر در ترکیب پول تقلبی از مس یا نقره یا آهن یا سرب (در کنار طلا که ترکیب اصلی بود) استفاده شده بود، پس از خوردن به سنگ محک سیاه می شد. یعنی سولفور مس یا سولفور نقره و سرب و آهن تشکیل می شد که همه سیاه رنگ اند. طلا با گوگرد ترکیب نمی دهد و سیاه نمی شود.

آید که آن کودک، گرگ است یا آهو باید برای برطرف شدن این تردید از این شیوه استفاده کرد:

تو گیاه و استخوان پیشش بریز
تا کدامین سو کند او گام، تیز
گر به سوی استخوان آید سگ است
ورگیا خواهد یقین آهو رگ است

بر همین قیاس، انسان هم از ترکیب نفس و روح شکل گرفته است، بسته به اینکه به چه نوع غذایی میل کند، جنش معلوم می شود که نفسانی است یا روحانی، علف خوار است یا نورخوار.

قهر و لطفی جفت شد با همدگر
زاد از این هر دو جهانی خیر و شر
تو گیاه و استخوان را عرضه کن
قوت نفس و قوت جان را عرضه کن
گر غذای نفس جوید آبتر است
ور غذای روح خواهد سرور است
گر کند او خدمت تن هست خر
ور رود در بحر جان یابد گهر
گرچه این دو مختلف خیر و شرند
لیک این هر دو به یک کار اندرند
انبیا طاعات عرضه می کنند
دشمنان شهوات عرضه می کنند

در اینجا شیطان چندان اوج می گیرد که خود را همسنگ با انبیا می بیند و با

آنها کوس برابری می زند و مدعی می شود که او در این عالم همان نقشی را ایفا می کند که انبیاء. و همان طور که پیامبران سبب تمایز نیکان از بدان می شوند، او هم موجب تمیز آنها از یکدیگر می شود و از این جهت با پیامبران الهی فرقی ندارد.

مولوی خود در جای دیگر به محک بودن انبیاء اشاره کرده است:

پیش از ایشان ما همه یکسان بُدیم
کس ندانستی که ما نیک و بدیم^{۶۶}

قبل از آمدن پیامبران، خوبان و بدان در هم آمیخته بودند و بین نیک و بد امتیازی نبود. به سخن دیگر استعدادها هنوز شکوفا نشده بود و به حالت خفته بود. و به تعبیر قرآن:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً.^{۶۷}

یعنی مردم امت واحدی بودند و هنوز محکی در کار نبود تا حق و باطل را از هم جدا کند. با در آمدن پیامبران و انتشار دعوتشان، اختلافات آشکار گشت و حق طلبی و حق گریزی مصداق پیدا کرد و خوبان و بدان، ذات خود را به نمایش گذاردند.^{۶۸}

۶۶) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۸۵.

۶۷) سوره بقره، آیه ۲۱۳.

۶۸) در دنباله آیه اخیر می فرماید:

...فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا فيه وَمَا اختلف فيه إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ...

آنگاه خداوند پیامبرانش را برانگیخت تا بشارت و بیم دهند و کتاب را به حق با آنها نازل کرد تا در موارد اختلاف، بین مردم، داور باشد. و در آن اختلاف نکردند، مگر کسانی که مخاطب کتاب بودند و نشانه های روشن را دریافت داشته بودند، اختلافی از سر ستم و زیادت طلبی.

گویی قبل از ارسال رسولان الهی، جهان تاریک بود و زرهای خالص و پول‌های تقلبی از هم قابل تمیز نبودند، ولی با "برآمدن آفتاب انبیاء" همه چیز روشن شد:

تا بر آمد آفتاب انبیا

گفت ای غش دور شو صافی بیا^{۶۹}

در قرآن هم آمده است:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ^{۷۰}

تو صرفاً یادآوری کننده هستی، بر آنها سیطره نداری.

یعنی خوب و بد را تو پدید نمی‌آوری. بلکه آنها را مشخص و متمایز می‌کنی. سخن شیطان هم همین بود که من نیز مانند پیامبران متاعم را عرضه می‌کنم و:

گروهی این گروهی آن پسندند

سخن مولانا (که از زبان شیطان نقل شده) ریشه قرآنی دارد:

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ^{۷۱}

و پس از سپری شدن امر، شیطان به آنها (جهنمیان) گوید، خداوند شما را وعده حق داد و من (هم) وعده‌تان دادم و اما وعده خلاف. من بر شما

(۶۹) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۸۷.

(۷۰) سورة غاشیه، آیات ۲۱-۲۲.

(۷۱) سورة ابراهیم، آیه ۲۲.

سلطه نداشتم. آنچه کردم این بود که شما را دعوت کردم و شما هم دعوت مرا پذیرفتید، پس مرا سرزنش نکنید، بلکه خود را ملامت کنید.

حرف شیطان در قیامت با مریدانش این است که من چه کردم جز اینکه بانگی در انداختم و ندائی بلند کردم. مسئولیت با شماست که دنبال من راه افتادید. پس خود را لعنت کنید نه مرا. شما گاهی از من هم فراتر رفتید و کارها کردید که من هم بلد نبودم.

مثل عجوزه‌ای که داستانش در مثنوی، آمده است. می‌خواست برای رفتن به مجلس عروسی خود را بیاراید "گلگونه‌ها" را از قرآن مذهب می‌کند و بر صورت می‌نهاد. گلگونه‌ها نمی‌ایستادند. پس بر ابلیس لعنت فرستاد! شیطان در دم ظاهر شد و گفت: من هرگز این حيله گری‌ها و ترفندها را که تو می‌دانی، بلد نبوده‌ام، به جای من باید خودت را لعنت کنی.^{۷۲}

اما آن بانگ‌ها که در عالم بلندند کدامند؟

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد

تا کدامین را تو باشی مستعد

آن یکی بانگش نُشور^{۷۳} اتقیا

وان یکی بانگش فریب اشقیا^{۷۴}

هم پا کان بانگ برآورده‌اند، هم ناپا کان، انتخاب راه بر عهده خود تو است و مجبور نیستی به گروه اشقیا پیونندی.

خلاصه کلام ابلیس این است که، هر چند من در دعوت به خیر و شر با انبیاء

(۷۲) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۲۲۲-۱۲۹۲.

(۷۳) نُشور: زنده کردن، رستاخیز.

(۷۴) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۶۲۱-۱۶۲۲.

اختلاف دارم، لکن در محک بودن مثل آنهایم.

نیک را چون بد کنم، یزدان نِیم

داعِیم من خالق ایشان نِیم

خوب را من زشت سازم؟ رب نه‌ام

زشت را و خوب را آینه‌ام

مگر من پروردگارم که بتوانم سرشت آدمیان را تغییر دهم؟ من جز آینه‌ای
نیستم که چهره زشت و زیبا را چنانکه هست نشان می‌دهد. پس مبادا مانند آن
هندوی سیاه‌پوست، آینه را به جرم نشان دادن روی سیاهت بسوزانی:

سوخت هندو آینه از درد را

کین سیه‌رو می‌نماید مرد را

آینه تقصیری ندارد:

گفت آینه گناه از من نبود

جرم او را نه که روی من زدود

او مرا غمّاز کرد و راستگو

تا بگویم زشت کو و خوب کو

کار از من نیست، از آن کسی است که روی آینه را صیقل داده و آن را
نورخیز کرده است.

باز برای توضیح، من به منزله گواهیم. گواهان را در محاکم قضا، موجد جرم
نمی‌شناسند، کارشان فقط افشاء و اثبات جرم است:

من گواهیم بر گوا زندان کجاست

اهل زندان نیستم ایزد گواست

همچنین، من مانند باغبانم، و به وظیفه‌ام عمل می‌کنم. خشک‌ها را می‌برم، ترها را می‌پرورم:

هر کجا بینم نهال میوه‌دار
تربیت‌ها می‌کنم من دایه‌وار
هر کجا بینم درخت تلخ و خشک
می‌برم من تا رهد از پُشک، مُشک

می‌دانم که خشک‌ها از من ناراضی‌اند و به من اعتراض می‌کنند:
خشک گوید باغبان را کای فتی
مر مرا چه می‌بری سَر بی‌خطا

اما پاسخ من در مقام باغبانی این است که جرم شما همین است که خشک هستید:
باغبان گوید خمش ای زشت خو
بس نباشد خشکی تو جرم تو؟

خشک‌ها می‌گویند که ما گرچه خشک‌ایم لکن کج نیستیم:
خشک گوید راستم من کژ نیّم
تو چرا بی‌جرم می‌بری پیّم؟

پاسخ من نیز چنین است:

باغبان گوید اگر مسعودیی
کاشکی کژ بودیی تر بودیی
جاذب آب حیاتی گشتیی
اندر آب زندگی آغشتیی

ای کاش ناراست بودید ولی تر بودید. ای کاش آب حیات را جذب می کردید و در آن پرورده می شدید، در این صورت اگر راست هم نبودید اشکالی نداشت. اما شما نهادتان بد بوده است و از ابتدا از سعادت محروم بوده اید:

تخم تو بد بوده است و اصل تو

با درخت خوش نبوده وصل تو

من چه تقصیری دارم که شما از روز نخست با درختان خوش، وصلت نکردید؟
شاخ تلخ ار با خوشی وصلت کند
آن خوشی اندر نهادش بر زند

پس خود را ملامت کنید نه من را. من در مقام باغبانی، تنها شاخه های خشک را می بُرم. اما خشک و تر را من نیافریده ام. تلخ و شیرین را من پدید نیاورده ام. نظام عالم را شخص دیگری منتظم کرده و شاخه خشک و تر را کس دیگری به وجود آورده است. وظیفه من جز این نیست که خشک و تر را از هم جدا کنم.

این بخش از دفاع شیطان را می توان چنین خلاصه کرد که همه چیز به تقدیر پیشین الهی و طینت های آدمیان برمی گردد. و در این میان نقش یک "محک" را به من واگذار کرده اند. تو هم ای معاویه، به جای آنکه از من بگریزی، بیا و خودت را بر من عرضه کن تا خویشتن را بهتر بشناسی.

معاویه در برابر این اظهارات ابلیس از مدارای با وی دست می شویید و به درشتی می گوید:

گفت امیر ای راهزن حجت مگو

مر تو را ره نیست در من ره مجو

رهزنی و من غریب و تاجرم
هر لباساتی که آری کی خرم

من یک بازرگان غریبه‌ام. و از تو جنس نمی‌خرم.
گرد رخت من مگرد از کافری
تو نه‌ای رخت کسی را مشتری

تو راهزنی و اگر در جامه مشتری در آیی باز هم قصد فریب داری:
مشتری نبود کسی را راهزن
ور نماید مشتری مکر است و فن

معاویه پس از این عبارات، ناله سر می‌دهد:
تا چه دارد این حسود اندر کدو^{۷۵}
ای خدا فریاد ما را زین عدو

خدایا، از دست این دشمن به فریاد آمدم. این حسود (که بر فرزندان نیکبخت
آدم حسد می‌برد و از بخت بد خود در رنج است) چه در سر دارد و از من چه
می‌خواهد؟ اگر همچنان به سخن خود ادامه دهد ای بسا که متاعم را از کفم
برباید:

گر یکی فصلی دگر در من دمد
در رُباید از من این رهزن نمد

او شاید است و اگر به افسون خود ادامه دهد و همچنان در من بدمد^{۷۶}، کلاه
نمدیم را از دست من خواهد ربود!

باری، معاویه که دید به تنهایی با شیطان بر نمی آید و احتجاجاتش را پاسخ
درخور نمی تواند بدهد با عبارت پردازی های شیرین رفته رفته در دلش راه
می یابد و راهزنانه ای بسا که متاع عقیده و ایمانش را از چنگش برباید، به درگاه
الهی روی می کند و از او مدد می جوید. از اینجا به بعد معاویه موقتاً از گفت و گو
با شیطان روی برمی گرداند و با خداوند سخن می گوید:

این حدیثش همچو دود است ای اله

دست گیر ارنه گلیم شد سیاه^{۷۷}

من به حجت بر نیایم با ابلیس

کوست فتنه هر شریف و هر خسیس

آدمی کو علم الأسماء بگ^{۷۸} است

در تک^{۷۹} چون برقی این سگ، بی تک است

"عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ" مأخوذ از قرآن است:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.^{۸۰}

یعنی خداوند همه اسماء را به آدم آموخت.

(۷۶) تعبیر دیدن که در اینجا به شیطان نسبت داده شده است، در قرآن کریم نیز مذکور است:

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ. (سوره فلق، آیه ۴)

بگو پناه می برم به پروردگار سپیده دم... از شر آنها که در گره ها می دمند.

(۷۷) سیاه گلیم: کنایه از بدبخت و محروم از عنایت ازل.

(۷۸) بگ: بزرگ و آقا.

(۷۹) تک: دویدن - تک چون برقی: به سرعت برقی دویدن.

(۸۰) سوره بقره، آیه ۳۱.

مولوی از این عبارت قرآنی و آن واژه ترکی، لقب "عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ بَکْ" را برای آدم (و توسعاً برای آدمیان) ساخته است. یعنی کسی که بر مسند "عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ" تکیه زده و به سروری رسیده است.

آدمی که مسند علم الاسماء را دارد از همگامی با شیطان باز می ماند و نمی تواند پا به پای احتجاجات او پیش رود.

از بهشت انداختش بر روی خاک

چون سمک در شست او شد از سِماک^{۸۱}

مولانا می گوید آدمی که بهشت جایگاهش بوده و در آسمان مسکن داشت، چون ماهی (سمک) در شست (دام) شیطان گرفتار شد و به خاک فرو افتاد و با خدا نالید و از گناهانش استغفار کرد:

نوحۃً إِنَّا ظَلَمْنَا^{۸۲} می زدی

نیست دستان و فسونش را حدی

مکر و حيله شیطان اندازه ای ندارد و:

اندرون هر حدیث او شر است

صد هزاران سحر در وی مُضمَر است

مردی مردان ببندد در نفس

در زن و در مرد افروزد هوس

(۸۱) سِماک از صورت های فلکی مصطلح در نجوم قدیم است و در اینجا کنایه از آسمان است.

(۸۲) "ما بر خویشتن ستم کردیم"، در قرآن کریم "وَبَنَّا ظَلَمْنَا" (سوره اعراف، آیه ۲۳) از قول آدم و حوا آمده است.

معاویه با سخن اخیر، مناجات خود به درگاه الهی را که متضمّن بیان سابقهٔ عداوت شیطان، آدمیان است به پایان می‌برد و از سر درماندگی، دوباره رو به شیطان می‌کند:

ای بلیس خلق سوز فتنه جو

بر چیم بیدار کردی راست گو

شیطان که شاهد مناجات اخیر معاویه با خدا بود، به سخنوری خود، ادامه می‌دهد و به جای جواب سؤال او، به کاوش در روان معاویه می‌پردازد و از سوءظن او خبر می‌دهد:

گفت هر مردی که باشد بدگمان

نشنود او راست را با صد نشان

دلیل اینکه تو حرف‌های مرا نمی‌پذیری این است که به من اعتماد نداری و نسبت به من بدگمان هستی و لذا دلائل روشن و آشکار من را نادیده می‌گیری و آنها را حمل بر معانی دیگری می‌کنی.

هر درونی که خیال‌اندیش شد

چون دلیل آری خیالش بیش شد

تو خیال‌اندیش هستی یعنی با داشتن یک "ایده فیکس" و یک تصویر خیالین از مخاطب خود، در حق او دآوری می‌کنی. و لذا هر دلیل تازه‌ای که اقامه کنم، آن را نیرنگ جدیدی می‌شماری و بدگمانیت در حق من افزون‌تر می‌گردد. دلائل من به جای آنکه تو را قانع‌تر کند، بر بدگمانی تو اضافه می‌کند:

چون سخن در وی رود علت^{۸۳} شود
تیغ غازی^{۸۴} دزد را آلت شود

حقیقتاً این سخن، اگرچه ظاهراً از زبان شیطان بیان شده، سخن حقی است؛ آدمی نباید گوهر استدلال را در پای همگان بریزد. با شخصی که در حق انسان گمان باطل می‌برد، نمی‌توان احتجاج کرد. در این موقعیت هر دلیلی که برای آن شخص آورده شود به منزله نفتی است که آتش بدگمانی او را شعله‌ورتر می‌کند و او را در عقیده باطل خود استوارتر می‌نماید. حتی اگر نسبت به او دوستی هم بورزیم، سوء ظنش بیشتر می‌شود و گمان می‌کند حيله تازه‌ای ساز کرده‌ایم. و لذا:

پس جواب او سکوت است و سکون
هست با ابله سخن گفتن جنون

به جای احتجاج با ابله بدگمان، باید او را معالجه کرد. نفس وقتی از خیال‌اندیشی رها شود، حجت‌های روشن را به نیکی می‌بیند و می‌پذیرد. این شیوه عموم عارفان بود که معالجه را به جای محاجّه می‌نشانند. شیطان هم در ادامه گفت و گو از سلاح "تهذیب" استفاده کرد و معاویه را از "شرّ نفس لئیم" بیم داد:

تو ز من با حق چه نالی ای سلیم
تو بنال از شرّ آن نفس لئیم

(۸۳) علت: بیماری، ناخوشی، به معنای بهانه هم آمده است.

(۸۴) غازی: جنگجو، مجاهد.

تو خوری حلوا تو را دُنَبَل^{۸۵} شود

تب بگیرد طبع تو مُخْتَل^{۸۶} شود

اینکه تو حلوا می‌خوری و چون طبعت به تعبیر قدما گرم است، دمل درمی‌آوری و در بدنت اختلال به وجود می‌آید، مقصر کیست؟ شیطان یا نفسِ حریصت؟ حلوائِ نیک در شخص کژطبع، تأثیر بیماری‌زا دارد. عیب را بر حلوا نباید نهاد. طبع را باید علاج کرد. همچنین تو حرف‌های حق را نمی‌پذیری و عیب را بر شیطان می‌نهی؟

بی‌گنه لعنت کنی ابلیس را

چون نبینی از خود آن تلبیس^{۸۷} را

نیست از ابلیس از توست ای غوی^{۸۸}

که چو روبه سوی دنبه می‌روی

تو خود روباه‌صفتانه به دنبال دنبه می‌دوی، آن عشق دنبه است نه خدعه ابلیس که تو را در دام می‌افکند:

چونکه در سبزه ببینی دنبه‌ها

دام باشد این، ندانی تو چرا

زان ندانی کت ز دانش دور کرد

میل دنبه چشم و عقلت کور کرد

(۸۵) دَنَبَل همان دُمَل یا دُمَل است که در پوست بدن پیدا می‌شود و عبارت از زخم یا ورم مخروطی‌شکلی است که چرک و خونابه از آن خارج می‌گردد.

(۸۶) مختل: آشفته، به هم خورده.

(۸۷) تلبیس: پوشاندن حقیقت و اظهار خلاف واقع.

(۸۸) غوی: گمراه.

همچنانکه مضمون حدیث نبوی^{۸۹} است:

حُبُّكَ الْأَشْيَاءَ يُعْمِيكَ يُصِمُّ
نَفْسُكَ السَّوْدَا جَنَّتْ لَا تَخْتَصِم

این دوست داشتن‌هاست که تو را کور و کر ساخته است. اگر نفسِ سیاه‌کار تو
جنایت می‌کند با من دشمنی مکن. خود را متهم دار:

تو گنه بر من مَسْنِه کَرْکَرِ مَسْبِين
من ز بد بیزارم و از حرص و کین
من بدی کردم پشیمانم هنوز
انتظارم تا دِیَم گردد تموز^{۹۰}

گناهان تازه و نا کرده به گردن من مگذار. من خود از کرده‌ها پشیمانم و در انتظار
روزی هستم که سرمای فراق بگذرد و بهار وصال فرارسد، و دوباره به بارگاه
قرب الهی بار یابم، گرچه امروز در میان مردمان جایگاه نیکویی ندارم:

مَتَهَمِ گِشْتَمِ مِیَانِ خَلْقِ مَن
فَعَلَ خُودِ بَرِ مَن نَهْدَ هَرِ مَرْدِ وَ زَن

اینکه آدمی هیچ‌گاه خود را بد نمی‌داند و بدی‌های خود را به عاملی بیرونی
نسبت می‌دهد، نوعی دفاع روانی است که آن را "فرافکنی"^{۹۱} می‌خوانند و
امروزه در علوم روانکاوی و روانشناسی به تفصیل درباره آن سخن می‌گویند.

(۸۹) "حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَ يُصِمُّ: دوست داشتن چیزی، تو را کور و کر می‌کند." ظاهراً فرمایش
پیامبر(ص) است. این ضبط را مرحوم فروزانفر در احادیث مشنوی (ص ۲۵) از قول منابع چندی نظیر:
مسند احمد، ج ۵، ص ۱۹۴ نقل کرده است.

(۹۰) تموز: ماه دهم از ماه‌های رومی معادل مرداد، کنایه از موسم گرما.

91) projection

مولوی هم از زبان شیطان، آدمی را موجودی "فرافکن" خوانده است؛
موجودی که بدی‌های خود را به شیطان نسبت می‌دهد تا نفس خود را تبرئه کند.

گرگ بیچاره اگرچه گرسنه است

متهم باشد که او در طنطنه^{۹۲} است

از ضعیفی چون نتواند راه رفت

خلق گوید تخمه^{۹۳} است از لوت^{۹۴} زفت^{۹۵}

گرگ اگر گرسنه هم باشد کسی باور نمی‌کند، و حتی اگر از شدت ضعف توان
راه رفتن نداشته باشد، باز هم او را به پرخوری متهم می‌کنند و می‌پندارند که از
فرط پرخوری دچار سوء هضم شده است! شیطان خود را به "گرگ بیچاره" ای
تشبیه می‌کند که گرسنه است اما دیگران او را سیر می‌پندارند.

معاویه همچنان بر رأی نخستین خود است و با وجود آن‌همه ادله و
تمثیل‌هایی که شیطان برای تبرئه خود و توجیه کارش (یعنی بیدارکردن معاویه
برای نماز) می‌آورد، مطلب را چیز دیگری می‌داند و معتقد است علی‌رغم این
تفصیل، سر بیدارکردن او ناگفته مانده است و شیطان هنوز از در راستی وارد
نشده است:

گفت غیر راستی نرهاندت

داد سوی راستی می‌خواندت

راست‌گو تا واره‌ی از چنگ من

مکر نشانده غبار جنگ من

(۹۲) طنطنه: (در اینجا) آوازه، کر و فر.

(۹۳) تخمه: گرانباری معده از پرخوری.

(۹۴) لوت: طعام، خوردنی.

(۹۵) زفت: هنگفت.

شیطان در پاسخ از معاویه می پرسد که او چگونه می خواهد راست و دروغ را از هم تمیز دهد؟

گفت چون دانی دروغ و راست را
ای خیال اندیش پر اندیشه ها

معاویه در پاسخ به روایتی از پیامبر اسلام (ص) استناد می کند تا معیار راست و دروغ را معلوم نماید:

گفت پیغامبر نشانی داده است
قلب و نیکو را مَحْكُ بنهاده است
گفته است الْكَذْبُ رَيْبٌ فِي الْقُلُوبِ
گفت الصَّدَقُ طُمَأْنِينٌ طَرُوبٌ^{۹۶}

معاویه از قول پیامبر (ص) می گوید که سخنی که دل آدمی را به تشویش و ناآرامی می افکند سخن دروغ است و کلامی که اطمینان آور و شادی انگیز است، حرف راست است.

دل نیارامد ز گفتارِ دروغ
آب و روغن هیچ نفروزد فروغ
در حدیث راست آرامِ دل است
راستی ها دانه دامِ دل است

(۹۶) مطابق نقل مرحوم فروزانفر در احادیث مشنوی (ص ۶۵) به نقل از مسند احمد (ج ۱، ص ۲۰۰) و منابع دیگر:

دَعُ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ فَإِنَّ الصَّدَقَ طُمَأْنِينٌ وَ إِنَّ الْكَذِبَ رِيَّةٌ.
آنچه تو را به تشویش می افکند واگذار و چیزی برگیر که تو را مشوش نکند، همانا راستی آرام بخش [دل] است و دروغ [دل] را به ناآرامی می اندازد.

چنانکه مولانا بعداً می آورد، در اینجا مراد از "دل"، دلِ پاک و مهذب و آزموده و آبدیده و پخته و صیقل خورده است، چنین دلی راست را از دروغ و راستگو را از دروغگو تمیز می دهد و سرّ اینکه بسیاری از مردم پا کدل، دعوت پیامبران را می پذیرفتند همین بود که احساس می کردند آنان مردمان امین و صادقی هستند و سخن از کشف راستین خود می گویند.

در کتاب های تاریخی حکایاتی از این قبیل به چشم می خورد که بعضی افراد در برخورد با پیامبر اسلام (ص) بی درنگ می گفتند: "هَذَا وَجْهُ صَادِقٌ". این آدم راستگویی به نظر می رسد.^{۹۷} انسان پاک بهتر متوجه می شود که چه کسی با او دغل می کند و چه کسی از سر صدق با او سخن می گوید. با اینهمه، نه هر کذبی از این راه قابل تمیز است (مثل گزاره های نادرست علمی و فلسفی) و نه هر کذابی.

مولانا خود از صادقانی است که دلش از مدعیان کذاب تصوف و عرفان پردرد است:

حرف درویشان بدزدیده بسی
تا گمان آید که هست او خود کسی
خُرده گیرد در سخن بر بایزید^{۹۸}
ننگ دارد از درون او یزید^{۹۹}

(۹۷) و مولوی از قول ابوبکر آورده است:

چون ابوبکر از محمد بُرد بو
گفت هذا لَيْسَ وَجْهُ كَاذِبٌ

(مثنوی، دهم، بیت ۲۰۵۸)

(۹۸) ابویزید طیفور بن عیسی مشهور به بایزید بسطامی از مشاهیر صوفیه در قرن سوم هجری است و کلمات و عبارات چندی به او منسوب است.

(۹۹) مثنوی، دفتر اول، آیات ۲۲۷۸-۲۲۷۹.

حرف درویشان و نکته عارفان

بسته اند این بی حیایان بر زبان^{۱۰۰}

آنها نکته های عرفانی را طوطی وار حفظ کرده اند تا منبر خود را رونق دهند:

حرف درویشان بسی آموختند

منبر و محفل بدان افروختند^{۱۰۱}

در اینجا هم گرچه احتمال لغزش کم نیست، راه چاره این است که درون را

صیقل بزنیم و باز هم از دل پرسیم:

پس پیمبر گفت اِسْتَفْتُوا الْقُلُوبَ

گرچه مُفْتِيتان برون گوید خُطُوب^{۱۰۲}

غزالی در احیاء علوم الدین آورده است که پیامبر (ص) به شخصی به نام وابصه

فرمودند:

اِسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَ اِنْ اَفْتَوَكَ وَ اَفْتَوَكَ^{۱۰۳}.

برای آنکه بدانی چه کسی راست می گوید و چه کسی دروغ، از دلت

پرس و ببین که دلت چه می گوید.

۱۰۰) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۷۰۲.

۱۰۱) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۴۴۳.

۱۰۲) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۸۰.

۱۰۳) ابونصر سراج در اللمع (ص ۱۶) صورت این حدیث را چنین ضبط کرده است:

اِسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَ اِنْ اَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ.

از قلبت طلب فتوا کن، هرچند مفتی ها فتوی دهند.

ولی به قول مولانا:

آنکه گفت استفت قلبک مصطفی
آن دلی باشد که پر بود از صفا

و به قول حافظ:

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی
غبار ره نشان تا نظر توانی کرد

پیامبران و اولیای خداوند هم به نیکی این حقیقت را می دانستند که در درون مردمان غوغاهای بیشماری وجود دارد و گفته های ایشان بر حجم آن غوغاها خواهد افزود. لذا به جای استدلال و احتجاج عقلانی با مردم، نخست می کوشیدند تا آن غوغاها را فرو نشانند و دل های آنها را برای پذیرش حجت نرم و آماده کنند. آنها می دانستند مادام که آن غوغاها و کشمکش های عنیف درونی وجود دارد، دلائل آنها، تنها خیال اندیشی مردمان را تقویت خواهد کرد. از این رو نخست به فرو نشاندن آن غوغاها اهتمام می کردند.

حقیقتاً صدها استدلال قوی جای یک تهذیب جدی را نخواهد گرفت. این البته به معنای انکار استدلال و تفکر نیست. شأن یک فیلسوف آن است که استدلال را فرو نگذارد و در آن نهایت بذل جهد و سخت گیری را بنماید. مولوی در اینجا صرفاً حکمی روانشناسانه و مردم شناسانه را بیان می کند و این نکته را تذکار می دهد که مبادا بپنداریم دلیل آوردن صرف، همه را بر جای خود خواهد نشانند و باطل را از میدان بیرون خواهد کرد، و حق را غلبه خواهد بخشید و صدق و کذب را از یکدیگر متمایز خواهد نمود. ما در فضایی زندگی می کنیم که به قول مولوی:

انسیا طاعات عرضه می‌کنند

دشمنان شهوات عرضه می‌کنند^{۱۰۴}

و شهوات هم تأثیر خود را دارند. و دل‌ها را گاه ممسوخ و معوج می‌کنند. همگان تصدیق می‌کنند که سخن حق در دل‌های پاک خوش می‌نشیند. اما نباید فراموش کرد که پاک کردن دل‌ها و نشان دادن کلام حق در آنها کار هر کسی نیست. گوینده خود باید صاحب دلی پاک و شخصیتی فوق‌العاده ممتاز باشد تا مغناطیس کلامش، دل‌های مستمعان را برباید. آدمیانی که در حلقه مستمعان و دبستان‌های آن روح‌های بزرگ درآیند، غبارها و کشمکش‌های ضمیرشان (ولو موقتاً) فرو می‌نشیند و سرکشی‌هایشان رام می‌شود. به قول مولوی:

چون به نزدیک وَلِئُ اللّٰه شود

آن زبان صدگزش کوتاه شود^{۱۰۵}

صفای درون آن بزرگان تمام غوغاها، کشمکش‌ها، تیرگی‌های شهوات و مضامع روح و ضمیر مریدان را فرو می‌نشانند و آنها را به درک و فهم حقیقت امور تواناتر می‌کند. قدر این صفا را باید دانست و نباید آن را برهم زد:

بر مشوران تا شود این آب، صاف

واندر او بین ماه و اختر در طواف^{۱۰۶}

□□□

دل مگر رنجور باشد بددهان

که نداند چاشنی این و آن

۱۰۴) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۶۸۹.

۱۰۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۵۰.

۱۰۶) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۴۸۰.

چون شود از رنج و علت دل سلیم
طعم کذب و راست را باشد علیم

دل سلیم تشخیص می‌دهد که چه سخنی راست است و چه سخنی دروغ.
همچنان‌که ذائقهٔ سالم، طعم تلخ و شیرین را تمیز می‌دهد. اما اگر شخصی (ولو
حضرت آدم) دچار "حرص" شود، سلامت دلش را از دست خواهد داد:

حرص آدم چون سوی گندم فزود
از دل آدم، سلیمی^{۱۰۷} را ربود
پس دروغ عشوه‌ات^{۱۰۸} را گوش کرد
غره^{۱۰۹} گشت و زهر قاتل نوش کرد

و چنان "مست هوس" شد که دیگر نمی‌توانست گندم را از کژدم تمیز دهد:

کژدم از گندم ندانست آن نفس
می‌پرد تمییز از مست هوس
خلق مست آرزواند و هوا
زان پذیرا اند دستان تو را
هر که خود را از هوا، خو باز کرد
چشم خود را آشنای راز کرد

کسی که بتواند خویشتن را بخوبی از هوای نفس باز دارد و دیده‌اش را

۱۰۷ سلیمی: سلامت.

۱۰۸ دروغ عشوه: دروغ عشوه‌گرانه، دروغ پوشیده در عشوه.

۱۰۹ غره: فریفته، غافل.

"آشنای راز" کند، تشخیص حقائق و از آن جمله راست و دروغ بر او آسان خواهد بود.

مولوی در اینجا داستان قاضی ای را نقل می‌کند که پس از نشستن بر مسند قضاوت شروع به گریستن می‌کند. این داستان که حکایت مستغنی است در جهت تأیید سخنان اخیر معاویه آورده شده است:

قاضی بنشانند و می‌گریست

گفت نایب، قاضیا گریه ز چیست؟

این نه وقت گریه و فریاد توست

وقت شادی و مبارک‌باد توست

تو اکنون منصبی یافته‌ای باید شاد باشی، گریهات سببی ندارد. قاضی در پاسخ گفت:

گفت آه چون حکم راند بی‌دلی

در میان آن دو عالم. جاهلی

گفت چرا گریه نکنم؟ من همانند جاهلی هستم^{۱۱۰} که می‌خواهم در میان دو عالم حکم بزنم. افرادی که برای گرفتن حکم به نزد من می‌آیند، خود به احوال خویشان از من داناترند:

آن دو خصم از واقعه خود واقفند

قاضی مسکین چه داند زان دو بند

۱۱۰) مرحوم فروزانفر در احادیث مثنوی (ص ۶۵) خود در ذیل این بیت به نقل از شرح خواجه ایوب آورده است:

القَاضِی جَاهِلٌ بَيْنَ عَالَمَيْنِ.

قاضی، نادانی است در میان دو دانا.

جاهل است و غافل است از حالشان

چون رود در خونشان و مالشان

نایب در پاسخ قاضی ضمن تأیید سخنان او، می‌گوید:

گفت خصمان عالمند و علّتی

جاهلی تو، لیک شمع ملّتی

آنها که برای دادخواهی به نزد تو می‌آیند، اگرچه بر احوال خود داناتر از تو هستند ولی برخلاف تو غرض‌ورز و خیال‌اندیش هستند. آنها علّت (مرض) دارند ولی تو بی‌غرض و بی‌مرض هستی و به همین سبب، می‌توانی شمع صفت روشنگری کنی:

زانکه تو علّت نداری در میان

آن فراغت هست نور دیدگان

وان دو عالم را غرضشان کور کرد

علمشان را علّت اندر کور کرد

آنها اگرچه از حقیقت ماجرا آگاه هستند اما سودی از آن آگاهی نمی‌برند،

چرا که آگاهی توأم با بیماری است:

جهل را بی‌علّتی عالم کند

علم را علّت کژ و ظالم کند

"بی‌علّتی" "بی‌مرضی" است. "نایب" می‌گوید اگر آدمی نادان باشد اما دلش سالم و بی‌غش باشد می‌تواند "دانشمند" شود. اما اگر دانشمندی گرفتار "علّت" شد و دلش بیمار گشت، از علمش هم فایده مطلوبی نخواهد برد. علم تابع

اغراض و مطامع، ظلم پرور است نه عدالت گستر.
تا تو رشوت نستدی بیننده‌ای
چون طمع کردی ضریر^{۱۱۱} و بنده‌ای

تا زمانی که رشوه نگرفته‌ای و دلت بیمار نشده است، دیده‌ی عقلت بیناست. ولی
همین که طمع بورزی و به "علّت" مبتلا شوی هم دیده‌ی معرفت کور می‌گردد و
هم تعلق خاطر می‌یابی و برده می‌شوی.
و به قول حافظ:

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود
ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

معاویه پس از بیان حکایت و قاضی و نایب او، به احوال خود باز می‌گردد و
خود را به انسان وارسته‌ای که نایب قاضی مدحش کرد، تشبیه می‌کند:
از هوا من خوی را وا کرده‌ام
لقمه‌های شهوتی کم خورده‌ام

مراد از "لقمه‌های شهوتی" علایق و طمع‌های ناروا و بندگی آور است.
چاشنی‌گیر دلم شد با فروغ
راست را داند حقیقت^{۱۱۲} از دروغ

"چاشنی‌گیران" پیش‌مرگانی بودند که پیش از آنکه پادشاه دست به غذا بزند، از

(۱۱۱) ضریر: نابینا.

(۱۱۲) حقیقت: در اینجا قید است و "حقیقتاً" معنا می‌دهد.

آن می‌چشیدند تا از زهرناک نبودنش مطمئن گردند. در اینجا "چاشنی‌گیر" توسّعاً به معنای "ذائقه" است.

معاویه بعد از این همه گفت و شنود، هنوز نمی‌داند که چرا ابلیس وی را بیدار کرده است، لذا دوباره می‌کوشد تا او را به اقرار وادارد. از این رو خطاب به او می‌گوید:

تو چرا بیدار کردی مرا

دشمن بیداری تو ای دغا^{۱۱۳}

تو دشمن بیداری آدمیان هستی و همگان را در خواب غفلت می‌پسندی. اکنون چه شده است که مرا از خواب بیدار کرده‌ای؟ ادلّه تو با خصلت خواب‌آفرینی تو سازگار نیست:

همچو خشخاشی همه خواب‌آوری

همچو خمری، عقل و دانش را بری

چارمیخت کرده‌ام هین راست‌گو

راست را دانم، تو حیل‌ها مجو

"چارمیخت" کرده‌ام یعنی راه فرار را به رویت بسته‌ام. دیگر نمی‌توانی با حيله‌گری، دروغ دیگری را ساز کنی. نیت خود را باید پوست‌کنده و راست به من بگویی.

من ز هر کس آن طمع دارم که او

صاحب آن باشد اندر طبع و خو

من انتظاراتم را بر حسب طبایع اشیاء و اشخاص تنظیم کرده‌ام، طبیعت تو

راهزنی و مکاری است، همچنان که توقع شیرینی از سرکه ترش، ناصواب است،
از تو نیز نمی توان انتظار خیر داشت.

من ز سرکه می نجویم شگری

مر مخنث^{۱۱۴} را نگیرم لشگری

نه سرکه، شیرین خواهد شد و نه مردنمای زن صفت - به خلاف طبیعت خود - به
جنگجویی شجاع تبدیل می گردد و نه هیچ بتی جای خدا را می تواند گرفت:

همچو گبران^{۱۱۵} من نجویم از بتی

کو بود حق یا خود از حق آیتی

من مانند گبرها نیستم که بت را به جای خداوند بگیرم یا آن را مظهر و نشانه او
بدانم. گبر در اینجا و در بسیاری از مواضع دیگر مثنوی به معنی مطلق کافر یا
بت پرست به کار رفته است.

من ز سرگین می نجویم بوی مُشک

من در آب جو نجویم خشت خشک

من ز شیطان این نجویم کوست غیر

کو مرا بیدار گرداند به خیر

از شیطان جز شیطنت بر نمی آید، او در شمار اغیار و بیگانگان است و اکنون هم
که مرا بیدار کرده است قصد خیری ندارد. شیطان در برابر سخنان معاویه باز هم
کوتاه نمی آید و به مکر و فریب خود ادامه می دهد:

(۱۱۴) مُخْنَث: مردی که حالات و اطوار زنان را از خود بروز دهد.

(۱۱۵) "گبر" در اینجا و در بسیاری از مواضع دیگر مثنوی به معنی مطلق کافر یا بت پرست به کار رفته
است.

گفت بسیار آن بلیس از مکر و غدر

میر از او نشنید کرد استیز و صبر

از شیطان اصرار بود و از معاویه انکار. معاویه گاه با ستیزه‌جویی و زمانی با شکیبایی عکس‌العمل نشان می‌داد. تا نهایتاً شیطان طریق حیل‌گری را رها کرد و پرده را از حقیقت به کنار زد:

از بن دندان^{۱۱۶} بگفتش بهر آن

کردمت بیدار، می‌دان ای فلان

شیطان به ناچار و از سر اکراه به معاویه گفت که دلیل بیدارکردن این بود:

تا رسی اندر جماعت در نماز

از پی پیغامبر دولت فراز^{۱۱۷}

ابلیس به معاویه می‌گوید که قصد من از بیدار کردن تو آن بود که به نماز جماعت برسی و آن را به امامت پیامبر (ص) به جای آوری و پس از آن حسرت فوت نماز جماعت را نخوری که این حسرت فوت ثوابش از اصل نماز بیشتر است.

(۱۱۶) "از بن دندان" را برخی کنایه از "اطاعتِ بارغت" دانسته‌اند، (مثلاً نگاه کنید به: شرح مثنوی، حاج ملاهادی سبزواری، به کوشش دکتر مصطفی بروجردی، ج اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۳۷۶). و جمعی اطاعت "از ته دل و با کمال خلوص" گفته‌اند. (مثلاً نگاه کنید به: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمد تقی جعفری، ج پنجم، انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم، بهار ۱۳۷۴، ص ۲۸۵). در برخی تفاسیر نخستین قرآن در قرن‌های سوم و چهارم در ترجمه و تفسیر آیه ۱۱ سورة فَصَّلَتْ (فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً: آنگاه (آسمان) و زمین را فرمود به سوی من شتابید خواه از روی علاقه و خواه از سر اکراه). برای معنای واژه "کَرْهاً" از تعبیر "از بن دندان" استفاده شده است. با عنایت به این سابقه بهتر است این ترکیب را به معنای "از سر اکراه" گیریم که با سیاق کلام هم بسی مناسب‌تر است.

(۱۱۷) دولت فراز: بلند اقبال، نیک‌بخت.

مولوی در این بیت دچار "ناهم هنگامی"^{۱۱۸} شده است، چه با توجه به شروع حکایت که از خفته بودن معاویه در قصر خبر می‌داد، بیدار شدن او برای رسیدن به نماز پشت سر پیامبر (ص) وجهی نمی‌یابد. مستندات تاریخی حکایت از آن دارد که معاویه در زمان حیات حضرت رسول (ص) به امارت و عمارتی نرسیده بود و وقتی هم رسید قصر و بارگاه او در دمشق بنا شده در مدینه و مکه که جایگاه پیامبر اسلام (ص) بود. باری، شیطان در ادامه می‌گوید:

گر نماز از وقت رفتی مر تو را

این جهان تاریک گشتی، بی ضیا

از غبین^{۱۱۹} و درد رفتی اشک‌ها

از دو چشم تو مثال مشک‌ها

از حسرت و درد، گریه فراوانی می‌کردی و از دیدگانت سیل اشک مانند مشک، روان می‌شد، چه به هر حال:

ذوق دارد هر کسی در طاعتی

لاجرم نشکید از وی ساعتی

آن غبین و درد بودی صد نماز

کو نماز و کو فروغ آن نیاز

آن حسرتی که به سبب از دست دادن طاعت می‌خوردی و آن دردی که به جهت قضا شدن نمازت می‌کشیدی، از اصل اقامه صدها نماز ارزشمندتر بود. سخن که به اینجا می‌رسد مولوی در تأیید و تکمیل مطلب، حکایت کوتاهی نقل می‌کند:

(۱۱۸) Anachronism (آناکرونیزم)

(۱۱۹) غبین: در اینجا یعنی احساس غبن و ضرر.

آن یکی می‌رفت در مسجد درون
مردم از مسجد همی آمد برون

شخصی برای ادای نماز جماعت وارد مسجدی می‌شود ولی مشاهده می‌کند که
مردم در حال بیرن آمدن از مسجد هستند. از یکی علت را می‌پرسد:

گشت پرسیان که جماعت را چه بود
که ز مسجد می‌برون آیند زود
آن یکی گفتش که پیغامبر نماز
با جماعت کرد و فارغ شد ز راز

مردم نمازشان را با پیامبر (ص) خواندند و آن حضرت از راز گفتن و نیاز بردن
به درگاه الهی فارغ شده است، تو دیر آمدی:

تو کجا در می‌روی ای مردِ خام
چونکه پیغامبر بداده است السلام

آن شخص که به نماز جماعت - آن‌هم به امامت پیامبر (ص) - انسی گرفته بود و
دل بسته بود، وقتی این طاعت را از دست رفته دید از دل پر خون، آهی برکشید:

گفت آه و، دود از آن آه شد برون
آه او می‌داد از دل بوی خون

در آن جمع اهل معنایی حضور داشت آن حسرت و آه را که دید، خواستار آن
شد:

آن یکی گفتا بده آن آه را
وین نماز من تو را بادا عطا

او گفت من نماز خود را که به امامت پیامبر (ص) به جای آورده‌ام، به تو می‌دهم،
و به جای آن، از تو آن حسرت و آه را می‌خواهم. شخصی که از نماز باز مانده
بود این معامله را پذیرفت:

گفت دادم آه و پذیرفتم نماز

او بستد آن آه را با صد نیاز

شب به خواب اندر بگفتش هاتفی

که خریدی آب حیوان و شفا

هاتفی او را شب در خواب گفت که نیکو معامله‌ای کردی، ظاهراً آه آتشین
خریدی ولی باطناً آب حیوان را به دست آوردی و از بیماری‌های دل شفا
یافتی. از سوی دیگر:

حرمت این اختیار و این دخول

شد نماز جمله خلقان قبول

خداوند نیز به احترام این معامله، نماز همه نمازگزاران را که در آن روز در پس
پیامبر (ص) نماز خوانده بودند، پذیرفت.

در پایان، شیطان رشته کلام را به دست می‌گیرد و در ادامه گفتار خود پرده
از رخسار پرفریب به یک سو می‌زند، و مکر خود را افشا می‌کند:

پس عزازیلش بگفت ای میر راد

مکر خود اندر میان باید نهاد^{۱۲۰}

۱۲۰) "عزازیل" که واژه‌ای عبری و به معنای "عزیز خداست"، نام دیگر "شیطان" است. گفته‌اند که او
قبل از رانده شدن از درگاه الهی به این نام خوانده می‌شده است. مولوی در جای دیگر آورده است:
شد عزازیلی از این مستی بلیس

ابلیس شدن عزازیل سببش این بود که تکبر ورزید و برتری آدم بر خود را نتوانست تحمل کند. همین نکته نظر مولانا را در باب ابلیس و توجیهات صوفیانه و عاشقانه گناه وی نشان می‌دهد. باری، شیطان مکر خود را با معاویه در میان می‌گذارد و می‌گوید:

مگر نمازت فوت می‌شد آن زمان
می‌زدی از دردِ دل آه و فغان
آن تأسف و آن فغان و آن نیاز
در گذشتی از دو صد ذکر و نماز
من تو را بیدار کردم از نهیب^{۱۲۱}
تا نسوزاند چنان آهی حجاب

من از بیم آنکه مبادا آه و حسرت تو از فوت نماز، حجاب فراق تو را بسوزاند و تو را به آستانهٔ وصال برساند تو را بیدار کردم تا نمازت را بخوانی:

تا چنان آهی نباشد مر تو را
تا بدان راهی نباشد مر تو را

چرا که من دشمن کینه‌توز و حسود تو هستم:
من حسودم از حسد کردم چنین
من عَدُوَم کار من مکر است و کین

دشمنی شیطان با آدمی در قرآن به کرات مورد تأکید قرار گرفته است.

چنانکه در قرآن کریم آمده است:

إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ. ۱۲۲

او (شیطان)، دشمن آشکار شما (آدمیان) است.

بنابراین شرط خردمندی و دینداری پرهیز از اوست:

إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا. ۱۲۳

همانا شیطان با شما سر دشمنی دارد، پس شما هم با او طریق دشمنی در

پیش گیرید. ۱۲۴

در آخرین پرده این گفت و گو، معاویه به ابلیس می گوید:

گفت اکنون راست گفתי صادقی

از تو این آید تو این را لایقی

معاویه که از شنیدن حرف راست دلش آرام گرفته بود، خطاب به شیطان می گوید: اینک که صادقانه سخن گفתי سخت را می پذیرم. آری تو لایق همان حسادت و عداوت ورزیدن و کینه توزی هستی و جز این از تو برنیاید. برخی شارحان - به رغم روشنی بیت و بیت ماقبل - عبارت "تو این را لایقی" را به این معنا گرفته اند که "تو (شیطان) لایق راست گفتن هستی و اکنون راست گفתי" گرفته اند که نادرست می نماید. معاویه در ادامه می گوید:

عنكبوتی تو، مگس داری شکار

من نیم ای سگ، مگس زحمت میار

۱۲۲) سورة بقره، آیه ۱۶۸.

۱۲۳) سورة فاطر، آیه ۶.

۱۲۴) علاوه بر موضع یاد شده، عین این عبارت قرآنی در مواضع زیر نیز آمده است: سورة بقره: آیه ۲۰۸، سورة انعام: آیه ۱۴۲، سورة یس: آیه ۶۰، سورة زخرف: آیه ۶۲.

تو عنكبوت کمتر از آنی که بتوانی مرا مگس وار شکار کنی.

باز اسپیدم، شکارم شه کند

عنكبوتی کی به گرد ما تَند

من باز سپیدی هستم که جز شاه کسی شکارم نمی‌کند. در حقیقت معاویه می‌گوید که هر چند ما آماده‌ایم تا شکار شویم، ولی صید هر صیّادی نخواهیم شد:

بازِ سلطانِ عزیز کامیار

ننگ باشد که کند کبکش شکار^{۱۲۵}

شکار کبک شدن برای باز، ننگ آور است چه رسد به عنكبوت. بازی که به سوی شاه بازنگردد گم کرده راهی بیش نیست:
باز آن باشد که باز آید به شاه
باز کور است آنکه شد گم کرده راه^{۱۲۶}

تو لیاقت شکار کردن مرا نداری. تو برو و در پی شکار مگس خود باش:

رو مگس می‌گیر تا توانی هلا

سوی دوغی زن مگس‌ها را صلا

ور بخوانی تو به سوی انگبین

هم دروغ و دوغ باشد آن یقین

۱۲۵) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵۲۹.

۱۲۶) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۳۲.

تو هرچند به ظاهر به سوی شیرینی دعوت می‌کنی، اما دروغ می‌گویی و یقیناً
چیزی جز دوغ و دروغ در خوانت نیست:
تو مرا بیدار کردی خواب بود
تو نمودی کشتی آن گرداب بود

باری همان‌طور که خودت گفتی، و من هم تصدیق می‌کنم:
تو مرا در خیر زان می‌خواندی
تا مرا از خیر بهتر راندی

در پایان و به منزله خلاصه و ختام باید بگوئیم که مولوی در این حکایت و
در کنار آن همه نکته‌های بلند و نغز که درباره تبیین جایگاه شیطان در عالم
خلقت، سرّ روی آوردن پیامبران به تهذیب نفوس مردمان، عشق، گناه،
خیال‌اندیشی، فرافکنی و غیره می‌گوید، این درس مهم را نیز به ما می‌دهد که
مکر شیطان لزوماً به ترک ظواهر شریعت نمی‌انجامد. به عکس، گاهی شیطان
انسان را به اقامه ظواهر ترغیب می‌کند تا او را از متاع بالاتری که همان سوز و
گداز است غافل و محروم کند و نیازمندی و دردمندی را از او برباید. و این
سخن را جز محرمان درنیابند:

این کسی داند که روزی زنده بود
از کف این جان جان جامی ربود^{۱۲۷}

والسلام

فهرست نام اشخاص

آدم: ۱۱۸	بدیع الزمان فروزانفر: ۳۰، ۵۱ (پ)
آقامحمد علی کرمانشاهی: ۵۷	بلال حبشی: ۱۶۳
ابراهیم (ع): ۱۱۷	بوعلی: ۲۶
ابن ابی الحدید: ۱۷۲	پیامبر (ص): ۷، ۳۷، ۶۵، ۹۰
ابن بطوطه: ۵۰	۱۰۱، ۱۰۴، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۴۰
ابن طفیل: ۳۷	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۵، ۲۰۰
ابن عربی: ۸۳	۲۰۷
ابن فارض: ۳۴	تیت: ۲۵۰
ابوحامد محمد غزالی: ۲، ۳، ۹، ۳۳-۳۵	جلال الدین: ۱۱۲
۳۸، ۴۸، ۷۴، ۱۲۲، ۱۲۵	جلال الدین رومی: ← جلال الدین مولوی
۱۵۸، ۱۸۲، ۲۳۱، ۲۳۲	جلال الدین مولوی (مولانا): ۱، ۲، ۴
ابوعلی دقاق: ۷۳	۶-۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۴
احمد غزالی: ۳۴، ۶۷، ۷۳	۲۴، ۲۶، ۲۹-۳۹، ۴۱-۴۳، ۴۷، ۴۸
امام حسن (ع): ۱۴۸	۵۰-۵۲، ۵۴-۵۶، ۶۱، ۶۳، ۶۵-۶۷
امام حسین (ع): ۶، ۱۳۹	۷۲-۷۵، ۷۷-۷۹، ۸۴، ۸۵، ۸۸-۹۰
۱۴۷-۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰	۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵
۱۶۲، ۱۶۵	۱۱۱-۱۱۳، ۱۱۵-۱۲۰، ۱۲۲
امام صادق (ع): ۱۰۰، ۱۰۱	۱۲۵-۱۳۵، ۱۳۶ (پ)، ۱۳۹، ۱۴۰
امام علی (ع): ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۳ (پ)	۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۶-۱۶۱، ۱۶۳
امیرالمؤمنین (ع): ۸۰	۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴
	۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۹
	۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲

- عبدالرحمن جامی: ۳۵
عطار: ۳۲
علامه قزوینی - دکتر غنی: ۹۳ (پ)
علاءالدوله سمنانی: ۳۴
غزالی: ← ابو حامد محمد غزالی
فتحعلی شاه: ۵۷
فریدون سپهسالار: ۵۰
فیض: ۱۰۰
متنبی: ۱۹، ۸
مجیرالدین بیلقانی: ۷۷
محمد حسین طباطبائی: ۱۲۵ (پ)
محمی الدین ابن عربی: ۲۶، ۲۳۰
مسلم: ۱۵۱
مشتاقعلیشاه: ۵۷
مطهری: ۱۴۶، ۱۵۲
مقالات شمس: ۵۰
ملا محسن فیض کاشانی: ۱۰۰
ملا محمد باقر مجلسی: ۵۷
ملا محمد تقی مجلسی: ۵۷
منوچهری: ۲۱۳
موسوی: ۲۳، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲
۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰-۱۹۴، ۲۰۸
موسی (ع): ۱۷۲، ۱۷۹، ۲۰۴، ۲۰۷
مولوی: ← جلال الدین مولوی
نظامی: ۳۲
نوح: ۱۳۶
ویل دورانت: ۱۴۵
ویلیام تومسون: ۲۴۹
یونس: ۱۰۱
- ۲۳۳، ۲۳۵-۲۳۷، ۲۴۶، ۲۵۰-۲۵۴
حافظ: ۱۶-۱۸، ۲۲، ۲۶، ۳۰، ۳۵، ۴۶
۵۹، ۶۴، ۶۵، ۷۴، ۹۲-۹۶، ۱۰۲
۲۱۳ (پ)، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰ (پ)،
۲۴۸، ۲۲۱
حسام الدین: ۲۵۴
حی بن یقینان: ۳۷
خاقانی: ۲۲
خانلری: ۷۷
خضر (ع): ۱۹۰
خواجه نصیر طوسی: ۲۶
داود قیصری: ۸۳
راذر فورده: ۲۵۰
سعدی: ۲۹، ۳۰، ۱۰۴ (پ)، ۱۸۴ (پ)، ۲۱۵
سلطان ولد: ۵۰
سنایی: ۳۲، ۷۴
سهروردی: ۲۶
سید بن طاووس: ۱۵۲ (پ)
سید جعفر شهیدی: ۱۳۰ (پ)
شریعتی، علی: ۵۶، ۵۸، ۱۴۷-۱۴۹
شمس: ← شمس تبریزی
شمس الدین افلاکی: ۵۰
شمس تبریزی: ۲، ۳، ۷، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳،
۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۷، ۴۷
۵۱، ۱۰۵-۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۴، ۲۲۸، ۲۵۲
شیخ آملی: ۱۰۴ (پ)
شیخ صفی الدین اردبیلی: ۵۷
صدرالدین قونوی: ۲۶
عایشه: ۱۲۶

فهرست نام کتابها

احادیث مشنوی: ۲۶۳ (پ)، ۲۷۰ (پ)،	۲۶۶ (پ)، ۲۶۷ (پ)، ۲۷۲ (پ)، ۲۷۸ (پ)،
۳۰۶ (پ)، ۳۰۸ (پ)، ۳۱۴ (پ)	۲۸۱ (پ)
احیاء علوم الدین: ۸، ۳۳، ۱۲۲، ۱۲۳ (پ)،	دیوان کبیر: ۴ (پ)، ۷، ۹، ۱۰ (پ)، ۱۱، ۱۳،
۳۱۰، ۳۳۲	۱۴، ۱۶، ۲۰ (ب)، ۲۲ (پ)، ۲۳ (پ)، ۲۶،
اللمع: ۳۱۰ (پ)	۲۷ (پ)، ۳۲، ۴۷ (پ)، ۶۲ (پ)، ۶۳ (پ)،
الوافی: ۱۲۴ (پ)	۷۰ (پ)، ۷۷-۷۹ (پ)، ۸۱ (پ)، ۸۴،
ایدئولوژی شیطان: ۲۶۴ (پ)	۱۰۷-۱۱۰ (پ)، ۱۱۲-۱۱۴ (پ)، ۱۴۳،
باقیات صالحات: ۲۸۶ (پ)	۱۵۶، ۱۶۰ (پ)، ۱۶۲ (پ)، ۱۸۵ (پ)،
بحار الانوار: ۲۸۴	۱۸۹ (پ)، ۲۰۴ (پ)، ۲۱۴ (پ)، ۲۲۵ (پ)،
بوستان: ۲۱۶	۲۲۶، ۲۳۰، ۲۴۵ (پ)، ۲۴۷، ۲۵۰،
تفسیر ابوالفتوح رازی: ۱۷۲	۲۵۴ (پ)، ۲۶۷ (پ)
تفسیر المیزان: ۱۲۵ (پ)، ۲۷۵ (پ)	دیوان سعدی: ۷۲ (پ)
تفسیر صافی: ۱۰۰، ۱۰۱ (پ)	زندگانی مولانا جلال الدین: ۵۱ (پ)،
جامع الاسرار: ۱۰۴ (پ)	۱۰۶ (پ)
حیوة القلوب: ۲۸۸ (پ)	سفینه البحار: ۱۹۴
دیوان المتنبی: ۱۹ (پ)	سوانح: ۳۴
دیوان حافظ: ۱۷ (پ)، ۱۸ (پ)، ۶۴-۶۶ (پ)،	شرح تعرف: ۱۲۱ (پ)
۶۸ (پ)، ۶۹ (پ)، ۷۴ (پ)، ۸۲ (پ)،	شهید جاوید: ۱۵۰
۹۲-۹۷ (پ)، ۱۰۲ (پ)، ۱۰۳ (پ)، ۲۲۱،	صحیح (بخاری): ۱۲۱ (پ)، ۱۳۰ (پ)
	صحیح (مسلم): ۱۲۱ (پ)

- غزلیات: ۲۱۶
- فصوص الحکم: ۸۳
- فی ظلال القرآن: ۲۶۱ (پ)
- قرآن کریم: ۲۰۴
- قصص الانبیاء از آدم تا خاتم: ۲۸۸ (پ)
- کشف المحجوب: ۸
- کلیات مفاتیح الجنان: ۲۸۶ (پ)
- کنوز الحقائق: ۱۳۳ (پ)
- کیمیای سعادت: ۳۳، ۳۸
- گلستان: ۲۱۶
- مثنوی: اکثر صفحات
- مرصاد العباد: ۱۲۴ (پ)
- مسند (احمد): ۱۲۱ (پ)، ۱۳۰ (پ)،
- ۳۰۶ (پ)، ۳۰۸ (پ)
- مشکوٰۃ الانوار: ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵ (پ)
- مناقب العارفین: ۵۰، ۱۹۸
- نهج البلاغه: ۱۳۰ (پ)، ۱۳۳ (پ)، ۱۷۲
- نهج الفصاحه: ۹۱ (پ)

